

500 AÑOS:

FENOMENOLOGIA DEL MESTIZO

(violencia y resistencia)

HELIO GALLARDO

FENOMENOLOGIA DEL MESTIZO

Colección ANALISIS

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones



500 AÑOS:

FENOMENOLOGIA DEL MESTIZO

(violencia y resistencia)

HELIO GALLARDO



PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
ILUSTRACION: Fotografía de Elina Vuola
Un policía ladino, militarizado, resguarda las celebraciones del V Centenario en Santo Domingo, República Dominicana.
CORRECCION Y REVISION DEL AUTOR
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

980. 01
G168q Gallardo, Helio
500 años: Fenomenología del mestizo
(violencia y resistencia) / Helio Gallardo
—1. ed.— San José, C. R.: DEI, 1993.
184 págs.; 21 cms. —(Colección análisis)

ISBN 9977-83-072-X

1. América - historia.
2. América - descubrimiento y exploraciones.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-072-X

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Fax (506) 53-15-41

Para María José y Daniela.
Ojalá quieran y puedan leer este libro y
lo hagan crecer con sus vidas.



Contenido

Presentación

Como ocurre con todos los hechos particulares, *Fenomenología del mestizo* condensa antecedentes muy variados, algunos remotos, otros más próximos. Entre los más alejados, está mi salida de Chile, en 1973. Mi nuevo lugar de residencia, Costa Rica, fue un espacio fortuito —el imaginado destino final era México, país para el que no conseguí entonces permiso de ingreso— y amable. Como correspondencia a esta cortesía, y también porque me sentía muchas veces ajeno a la sensibilidad social costarricense tal como ella se expresaba en la prensa del país, decidí reservar mis opiniones para los espacios limitados de los cursos universitarios y para algún libro, pensando que resultaría hostil, desagradecido e inútil de mi parte procurar extender puntos de vista que, al parecer, inevitablemente chocarían con los criterios y enfoques locales. De esta forma, voluntariamente, limité mi participación en la prensa escrita costarricense a un par de trabajos que me fueron solicitados con fines más bien protocolarios.

Quebré esta decisión de silencio en 1991. El motivo principal, aunque no exclusivo, fue la orgía ideológica que acompañó, en los medios masificadores de opinión, a la reestructuración anunciada por la dirección soviética en 1985 y al histórico derrumbamiento del Muro de Berlín en 1989. Más inmediatamente, la causa que me llevó a participar en los medios periodísticos fue la guerra contra el pueblo de Irak en 1991. La orgía ideológica proclamando el triunfo del capitalismo y el final de la Historia era previsible. No lo era tanto, sin embargo, el que a ella se unieran, las más de las veces lastimosamente desde los puntos de vista humano, político y conceptual, sectores que se autodenominaban y eran reconocidos como de 'izquierda' en las sociedades latinoamericanas. La guerra contra el pueblo de Irak había sido precedida

en la región centroamericana, durante la década del ochenta, por una Guerra de Baja Intensidad orientada especialmente contra las esperanzas del pueblo de Nicaragua. Ambas devastaciones eran, en mi criterio, signos de una moral del Amo —que no radica exclusivamente en los centros postindustriales del capitalismo— que, amenazando con configurarse como la sensibilidad de dominación en el tránsito entre siglos, destruye hoy las solidaridades que demandan los desafíos cotidianos y globales para la sobrevivencia de todos y avisa un futuro común de desesperanza y fragmentación en el que las sociedades y sectores más pobres de la población humana —excluidos, ancianos, gente "de color", campesinos, pero también la feminidad de las mujeres, y la vivencia de fe de los creyentes efectivos, por ejemplo— podrían ver destruida definitivamente su humanidad, su resistencia y la calidad de su proyecto alternativo de vida. La guerra contra las solidaridades y las esperanzas y la declaratoria oficial acerca de la esterilidad de toda resistencia, tornaban cómplice una ausencia de opinión que había sido imaginada, quizás frívolamente, como una actitud cortés. No se trata de que un parecer, *mi* parecer, en este caso, resulte importante. Pero cuando la dominación busca internalizar en sus víctimas la desesperanza y radicar en ellas la culpa y parece poder consumar su deseo, todas las opiniones de resistencia —las de defensa y denuncia, las de reivindicación, las organizativas, las que proyectan los sueños y las utopías alternativas de quienes hoy son derrotados— resultan significativas y se debe intentar sin tregua que resuenen en todos los frentes. No estoy reclamando para mis observaciones, por consiguiente, ninguna especial sabiduría, ni importancia, ni talento, sino declarando mi voluntad de contribuir en lo que está a mi alcance en la obligatoria tarea colectiva de crecer en la resistencia y la esperanza.

En relación con los efectos tocantes a la presentación de este libro, esta voluntad se manifestó mediante una colaboración permanente en el semanario *Universidad*, el periódico independiente más vital del país. En una sociedad en la que la prensa ha abandonado masivamente ya no la defensa de los intereses nacionales y populares, sino que su constatación, al punto de esfumar los más elementales criterios éticos del periodismo, el semanario *Universidad* ha intentado, con aciertos y errores, durante sus 22 años de existencia, contribuir a que en el país se genere un clima de discusión que favorezca la conformación de una opinión pública inteligente. Para ello ha debido enfrentar la conspiración de los medios masificadores que lo juzgan no como competencia comercial sino como una alternativa, para ellos odiosa, de la práctica del periodismo, la poca receptividad del costarricense para las ideas que no siguen su sentido común del goce, es decir que inviten a pensar, y las sordas prácticas de oposición intrauniversitaria que ven en el semanario un "extremismo" que altera la tranquilidad del país, desvirtúa las funciones de la alta academia y, sobre todo, no resulta apropiado, por ser públicamente de minoría, para resaltar y proyectar imágenes perso-

nales. De modo que la existencia misma de este semanario en Costa Rica es ya expresión de resistencia, sin que ello signifique, ni mucho menos, considerar su periodismo como perfecto o como extraordinariamente logrado. Dicho escuetamente: el semanario *Universidad* es una expresión periodística modesta, pero única, y probablemente decisiva para un eventual mejor futuro de la prensa costarricense.

La primera parte de este trabajo reúne 12 artículos publicados en el periódico *Universidad*, entre 1991 y 1992, y que se concentran en los aspectos que la coyuntura del Quinto Centenario abrió o reforzó para las prácticas latinoamericanas de una espiritualidad de resistencia. Los artículos aparecen tal como fueron editados por el semanario, con la corrección de los errores inevitables en un medio periodístico y alguna transformación estilística menor. Las discusiones en torno a los campos temáticos de los artículos han sido escritas específicamente para este volumen, pero, como se advertirá, sirvieron de premisa para los trabajos publicados por el semanario. La segunda sección del estudio, *Fenomenología del ladino...*, se ocupa conceptualmente de aspectos de la identidad social de las capas medias urbanas latinoamericanas y de su desgarrado alcance destructivo en la constitución de lo que consideramos nuestras sociedades e ilustra esta situación con el análisis de trabajos de algunos ensayistas reconocidos del subcontinente. El término "fenomenología" no debe ser entendido aquí sino muy latamente en su sentido filosófico de examen de las fuentes del error, siempre y cuando "error" posea un carácter socio-histórico y político y no gnoseológico. "Error" es, por consiguiente, una práctica histórica y política falseada o bastarda. "Ladino...", en cambio, es acuñado como una categoría de análisis y esto quiere decir que se lo emplea como un concepto fundamental, no como una imagen, al interior de un discurso teórico.

Las discusiones contenidas en ambas secciones están articuladas por premisas y contenidos comunes. Dentro de las primeras, se encuentra la concepción y valoración de la sociedad como interacción e interpenetración de todos sus componentes. El corolario político y ético de esta concepción es que una sociedad que produce excluidos y "desechables", que a primera vista parecen serlo únicamente por razones económicas y sociales, lo hace en función de una antiespiritualidad de muerte que la conduce a la esterilidad humana y a la autodestrucción. Lo excluido, por consiguiente, no son sólo personas o fuerza de trabajo discapacitada o individuos sin poder de consumo o la naturaleza, sino el ser humano y aquello que en él lo anima a realizar sus potencialidades y posibilidades históricas de vida plena. Así, por ejemplo, resultan excluidos de estas sociedades y falsas culturas lo *femenino* de la mujer y del varón, lo *juvenil*, tanto como fase propia de un ser humano completo (por oposición a su consideración como mera transición o preparación para un estadio superior) como en su proyección en la existencia del adulto y del anciano, y la *sabiduría* como práctica social que reúne creativamente las facultades del discernir y del actuar. Además de dis-

criminar a los seres humanos por su color, su cultura y su posición socio-económica, las sociedades y culturas ladinas son patriarcales, adultocéntricas y estúpidamente groseras o zafiamente místicas. Por tratarse de una condición estructural, la práctica excluyente que no se critica histórica y materialmente a sí misma, retorna sobre quienes se consideran sujetos de ella configurando así las condiciones para su autodestrucción humana. Excluir al indio/persona/cultura y a lo "indígena", que existe inevitablemente en nuestras sociedades y en cada uno de nosotros, como interacción e interpenetración, es uno de los signos, en este caso histórico, de nuestro destructivo autorrebajamiento humano que nos impide alcanzar dignidad efectiva e independencia. La imagen de un constelación de "fracturas sociales" penetra y revitaliza la comprensión de las estructuras de clases.

La actitud ladina, se indica en la *Fenomenología...*, consiste en buscar ignorar y desplazar el arraigo y la tradición en cuanto interlocutores (críticos, no inerciales) de lo que somos hoy y de lo que podríamos querer ser, y en reemplazar esta interlocuciones y tensiones necesarias por un exasperado retroceder sin pasado en la búsqueda de un fundamento puramente imaginario para nuestra humanidad, o su reconocimiento en una dominación que produce y reproduce al ladino y al ladinaje como víctimas. Sólo una sensibilidad de este tipo pudo procurar "celebrar" el Quinto Centenario sin asomos de expiación y reparación. La actitud ladina, fundamental para dar cuenta de la identidad imaginaria que se atribuyen nuestras capas medias urbanas, es examinada en algunas de sus versiones ideológicas de élite e indicada como la sensibilidad propia de un capitalismo que desplaza las necesidades humanas por sus preferencias mediante la transformación universal de los valores de uso en valores de cambio. La categoría *ladino de mierda*, sugerida por la lectura de un texto de Cardoza y Aragón, condensa tanto la corrupta implacabilidad destructiva —y denuncia su inevitable correlato de inercialidad y pasividad— que la constitución y reproducción de este tipo de sociedades ha alcanzado en las condiciones latinoamericanas, y caracteriza, asimismo, el potencial autodestructivo en el límite de la falsa espiritualidad de Occidente. La formula lingüística de esta categoría, por consiguiente, lejos de implicar una intemperancia, busca condensar la radical obscenidad global y particularizada de la que hoy somos víctimas, cómplices o falsos sujetos, bajo la fórmula de existir si no en la mejor sociedad posible, en una que carece de alternativa, y aspira, a la vez, a estimular tanto su denuncia en todos los frentes como su transformación material fundamental.

El título del volumen, *Fenomenología del mestizo*, hace referencia a la presencia estructural en él de una ausencia en las situaciones que se examinan y critican: la condición histórico-social del ser humano y su dignidad. El concepto-valor del *mestizaje*, como dato ineludible de la experiencia humana particularizada y plural, diferenciada, y como resultado/fundamento de su universalismo concreto, y esto quiere decir

de toda ética histórica, es el criterio que sostiene a estas discusiones contra la dominación. Desde luego, "mestizaje" carece de toda connotación racial y designa solamente la inevitable, aunque no asumida contemporáneamente, interacción e interpenetración de lo humano y de los humanos. Pensada en su límite, la noción de "mestizaje" expresa la tendencia a la superación de toda fractura social.

Estas discusiones no habrían sido posibles sin el aporte, mediante preguntas, testimonios y determinación de núcleos de interés, de los participantes en los Talleres de Formación Teológica y Social del Departamento Ecuménico de Investigaciones, especialmente de las generaciones de los años 1991 y 1992, que se abocaron con particular pasión a la consideración y análisis de su dignidad humana y política en el marco de la historia de sus pueblos y sociedades y de la obstinación ladina por celebrar el V Centenario. Este es, pues, un trabajo de ellos. Al mismo tiempo, la idea del libro expresa mi experiencia en el espacio de encuentro y discusión que constituye el equipo de investigadores del DEI. Mi reconocimiento y gratitud para los compañeros que contribuyen de muchas formas a conformar este espacio. Sin la confianza y el estímulo crítico de Carlos Morales, director del semanario *Universidad*, este volumen no habría pasado más allá del proyecto. Mis compañeros de trabajo, Franz J. Hinkelammert y Gastón Gaínza, revisaron los originales de estos textos y me hicieron observaciones que sirvieron para su corrección. Desde luego, la responsabilidad por las omisiones y errores que en él se mantengan continúa siendo estrictamente mía. Quisiera decir, todavía, que, de mis trabajos publicados, éste es el que considero más personal.

Helio Gallardo
Costa Rica, marzo 1993.



Primera Parte

Para una crónica de los 500 años

El artículo que inició la serie periodística sobre los 500 años se publicó en octubre de 1991. En él se vinculaba una escena del siglo XVI con un suceso reciente de la América Central en la década del ochenta. El concepto que sostenía esta asociación era el de la *continuidad de la dominación* sufrida por los más pobres, discriminados y perseguidos en esta región. Y, sobre todo, el texto recordaba que nada provoca más la ira y el rencor de los actores de la dominación que la lucha y la resistencia de sus víctimas. En la América Central del momento, el triunfo popular nicaragüense (1979) atrajo y acumuló los peores sentimientos de odio y desprecio geopolíticos y oligárquicos contra este pueblo y los condensó en la sentencia de que el régimen de gobierno sandinista era "imposible", es decir la pesadilla derivada de una soberbia utópica. Por irreal-infame, entonces, *todo estaba permitido en su contra.*

El título del trabajo hace referencia a "espiritualidad" en su sentido más lato, como aquello que siendo energía y fuerza, anima y activa. En el artículo —un texto fuerte porque denuncia la dominación y personifica su mezquindad en uno de sus actores "santos" o sagrados—, *Becerrillo* está saturado de espiritualidad porque su testimonio anima y da fuerzas para crecer socialmente. Su contraparte, Juan Pablo II, en cambio, carece de espíritu.

Espiritualidad de los perros

Entre los aportes españoles mediante los cuales se configuró el hoy ladino subcontinente que es América Latina, tienen un lugar importante los perros. Se trató principalmente de lebreles (dolicomorfos, de cacería) y alanos (mezcla de dogo y lebrel) que, entrenados, colaboraban con particular eficacia en las batallas contra los "naturales". Caballos y perros eran animales de la guerra tradicional, pero los últimos fueron además capturadores y liquidadores de indígenas fugitivos e instrumentos de terror contra aquellos que, desarmados material o espiritualmente, no luchaban. El éxito de los perros fue tan espectacular que el cronista español oficial, Fernández de Oviedo (1478-1557), se vio obligado a conceptualizar sus desempeños:

> Ha de entender el lector que *aperrear* es hacer que perros le comiesen o matasen, despedazando al indio, porque los conquistadores en Indias siempre han usado en la guerra traer lebreles o perros bravos i denodados; e por tanto se dijo de suso *montería de indios* (*Historia general y natural de las Indias*, Lib. XVIII, cap. XXIII, énfasis nuestro).

El mismo Oviedo cuenta de "Becerrillo", una bestia del capitán Diego de Salazar, al que reputa como "El más famoso perro de las Indias" y al que le atribuye la anécdota siguiente. Después de una batalla contra el cacique Mabodomoca (Boriquén, actual Puerto Rico), imaginó el capitán Salazar, para divertirse, echar el animal contra una indígena muy vieja que estaba entre las prisioneras y para ello fingió enviarla con una carta que la alejaría cerca de una legua del campamento. Una vez que la anciana se marchó, el capitán soltó al perro tras ella. Pero cuando la indígena vio al bruto se sentó en la tierra, espantada, y sólo atinaba a decirle:

> No me hagas mal, perro, señor (Oviedo narra que le rogaba esto en su lengua).
>
> Y estando allí, indefensa, la indígena, termina Oviedo:
>
> ...de hecho el perro se paró como la oyó hablar, y muy manso se acercó a ella y alzó una pierna y la meó, como los perros suelen hacer en una esquina o cuando quieren orinar, sin hacerle ningún mal. Lo cual los cristianos tuvieron por cosa de misterio, según el perro era fiero y denodado; y así el capitán, visto la clemencia que el perro había usado, mandóle atar.

Para quienes se interesan en finales felices, luego enteraron al gobernador Juan Ponce de estos sucesos y éste decidió ser piadoso (o supersticioso) y liberar, como lo había insinuado *Becerrillo*, a la indígena. De lo que se sigue que el testimonio del perro, en el siglo XVI, además de probar el don de lenguas, resultó un vehículo efectivo para promover la caridad cristiana.

Bastante más avanzada la cristiandad occidental, en marzo de 1983, el jefe espiritual de los católicos, Juan Pablo II, elogiado por sus cronistas como el "Mensajero de la Paz", en medio de la batalla, por entonces irresuelta, entre los pueblos mestizos de América Central y los blancos capitanes del imperio, tuvo

también su oportunidad, como *Becerrillo*. En efecto, en su visita a Managua, la capital de Nicaragua, se acercó hasta él un religioso mestizo de filiación trapense: Ernesto Cardenal, poeta y Ministro de Cultura del gobierno sandinista. Ante las cámaras de televisión, el muy maduro religioso realizó su "indigenada": se arrodilló ante su señor espiritual y eclesial y le rindió pleitesía. Pero, a diferencia de *Becerrillo*, Juan Pablo II no inhibió ni desvió sus impulsos agresivos. Por el contrario, denostó al mestizo arrodillado, lo increpó, pateó el suelo, agitó su índice amenazador, lo humilló y satanizó. El audio de la televisión (¿cobertura regional, cobertura mundial?) no permitió escuchar lo que repetía Cardenal. Probablemente gemía: "No me hagas mal, Papa, señor". Cardenal, arrodillado, símbolo de la indefensión y de la buena voluntad de un pueblo que se considera católico y que era sitiado, atacado, destruido, sometido por hambre, no logró hacerse entender. En lugar de ser meado y reconocido, fue victimizado. Curiosa nueva muestra de la espiritualidad cristiana que dice poseer a América Latina y el Caribe desde hace 500 años. Peculiares misterios, asimismo, los de un Espíritu Santo que se mostró espléndido a través de *Becerrillo* y que ofendió tan brutalmente a las subjetividades humildes y de buena fe mediante un actor religioso que se acercó, se supone que a diferencia de los conquistadores y sus bestias en el siglo XVI, a América Central como el más preclaro y humilde emisario de su paz y su civilización.

◆◆◆

Aun en Costa Rica, una sociedad que volatiliza las opiniones discrepantes ignorándolas en público y burlándose de ellas en privado [1], la relación propuesta entre la situación vivida por *Becerrillo* y la protagonizada por Juan Pablo II, relación que implicaba además un diagnóstico de la guerra que devastó América Central durante la década de los ochenta y una definición acerca de quiénes eran los principales responsables por tanto dolor y muerte [2], resultó demasiado fuerte. Un lector se quejó al semanario calificando al artículo de irrespetuoso y de mal gusto [3] y considerando mi percepción deformada y rencorosa. El perro del capitán Diego de Salazar daba pie, entonces, a un nuevo artículo, explícito por sí mismo. Se publicó en enero de 1992.

---

[1] El costarricense de capas medias llama a esto "choteár" y "bajar el piso". La anulación de las opiniones discrepantes mediante la creación del vacío se considera, en cambio, tolerancia.

[2] Para el lector extranjero puede resultar interesante saber que la sensibilidad oficial de Costa Rica (sus políticos, periodistas, pastores), especialmente durante la administración Monge Alvarez (1982-86), decidió ignorar que existía una agresión militar y un bloqueo contra el gobierno de Nicaragua y una Guerra de Baja Intensidad desatada por EUA en el área. De esta forma, para la mayor parte de los costarricenses, la responsabilidad por todas las victimizaciones y conflictos correspondía exclusivamente el gobierno sandinista.

[3] Véase el texto de esta carta en los anexos.

Papas, símbolos, sentimientos, perros

Un lector de *Universidad* me reprocha haber asociado sin justicia la figura de un perro famoso, *Becerrillo*, con el Papa K. Wojtila. En realidad, simpatizo con los perros, especialmente cuando no agreden. En cuanto a los Papas, me referiré a ellos más adelante. Ahora, si el lector hubiese intentado ir más allá de su molestia inicial, quizás hubiera podido entregarle sentido al epígrafe de mi trabajo: "A doce meses de los 500 años". Mi artículo no hablaba en particular de Wojtila ni de *Becerrillo* ni de los malvados españoles contra los virtuosos "indígenas", sino de la *expansión del sistema occidental de dominación*, marco dentro del cual, a mi juicio, deben entenderse los sedicentes Descubrimiento, Conquista y Evangelización y, si se lo desea, los programas de ajuste estructural y la reyerta de fines de año sobre las Guías de Educación Sexual [4]. Las eventuales complejidades psicológicas e ideológicas de K. Wojtila, por consiguiente, jamás estuvieron en discusión. De hecho, a diferencia de *Becerrillo*, él sabrá qué hacer con ellas.

Hablando de Papas, habrá que comenzar por reconocer que sus figuras condensan varias dimensiones no reducibles a una sola expresión. La figura de un Papa es polisémica, por decirlo con lenguaje de inicios del año. Por ejemplo, todo Papa condensa como símbolo sentimientos religiosos de seres humanos que buscan trascender su existencia inmediata y ligarse para siempre con órdenes cósmicos o con paraísos a los que se vincula con determinados comportamientos morales o con la propiedad de algunos caracteres usualmente metafísicos. Estos sentimientos de trascendencia y universalismo ético están dentro de los más hermosos que pueda experimentar la humanidad (de hecho configuran una de las regiones de la especificidad de lo propiamente humano: resistir a la muerte dándole sentido) y en cuanto expresión de ellos la figura del Papa, cualquier Papa, y de cualquier líder religioso, es respetable para todos, creyentes y no creyentes. Por decirlo, así: en este plano, un Papa condensa el amor, por sí mismos y por los otros, de millones.

Claro, ser símbolo de buenos sentimientos exige ser capaz de representarlos públicamente. De condensar su universalidad, belleza y calidez. Un símbolo vivo no es sólo una proyección sino básicamente un *testimonio*. Un señor agrediendo a alguien que le ofrece su venia como signo de respeto difícilmente podría ser considerado *en ese acto* (que se inscribía, por lo demás, en una guerra contra el pueblo de Nicaragua) como símbolo de respeto y fraternidad y misericordia, aun cuando vistiera hábitos que lo identificaran como Papa.

---

[4] Alarmados por signos sociales como el número de madres adolescentes solteras, los abortos clandestinos, el avance del SIDA y la desinformación ruinosa generalizada sobre el sexo, funcionarios y expertos, mejores o peores, del Ministerio de Educación de Costa Rica, decidieron preparar para los profesores unas *Guías Didácticas* sobre sexualidad. La iniciativa fue estigmatizada y bloqueada por la gran prensa comercial conservadora a la que se unió la jerarquía eclesial católica. Como resultado, el gobierno retrocedió, la jerarquía rehízo, peor o peor y con mucha morosidad, las guías, y el profesorado se quedó sin material didáctico puesto que el Ministerio carecía de presupuesto para imprimir los nuevos textos. En todo caso, los pintorescos sucesos sirvieron para evitar un debate nacional serio sobre la sexualidad y confirmaron el poder de la jerarquía católica que consolidó su monopolio para resolver lo que es pecado sexual y su papel castrante en la determinación de lo socialmente beneficioso. Al revisar esta nota, me entero de que las guías, depuradas, serán editadas durante 1993.

Un Papa es también el jefe religioso, de *una* iglesia. Como tal, es la máxima autoridad política y moral, institucional, de sus seguidores, los católicos. En este plano, sus interlocutores son sus tradiciones, la institución y las necesidades y desafíos actuales de su pueblo creyente. Como jefe de una secta (no quiero decir con esto "religión falsa", puesto que no pretendo adscribirme a ninguna religión ni iglesia) sus acciones tienen sentido efectivo únicamente para sus seguidores y para las fuerzas sectoriales, a veces profundamente conflictivas, al interior de su dominio. Costa Rica acaba de vivir un episodio en donde muchos (me imagino no católicos) le dijeron al actual Papa que no se metiera en sus hábitos sexuales [5]. Obviamente, deberé recordar que sólo los católicos más recalcitrantes imaginan que su religión es la única verdadera y su iglesia-institución, si no perfecta, la más perfecta.

El Papa es, asimismo, el *jefe político* de un Estado, el Vaticano. Como tal, realiza acciones políticas y geopolíticas (esto incluye negocios bastante terrenales), alianzas y combates para sostener su poder relativo, ampliarlo y, sobre todo en estos tiempos, evitar ser reducido a una situación mínima sin precedentes en la historia de Occidente. Diciéndolo con una imagen cómoda, en una época de globalización (Nuevo Orden Mundial) el Vaticano desea estar entre los globalizadores y no formar parte de los globalizados. Política y geopolíticamente la cristiandad (dentro de la cual son líderes los Papas) siempre ha procurado ser victimaria y no víctima.

Evidentemente, las tres dimensiones a que he hecho referencia suelen articularse y el observador medio acostumbra mezclarlas. Para muchos costarricenses sencillos (tradicionales y admirables labriegos honestos [6]) el Papa es Dios, es decir lo identifican sin más con un aspecto del sentimiento de trascendencia y perduración que mencionamos en el primer nivel. Para este cronista, ni tan admirable ni tan antiguo, un Papa es "más" y también "menos" que Dios.

En cuanto a *Becerrillo* y a su relación con esa vieja india a quien no quiso despedazar, sigo opinando que representa un admirable testimonio para los seres humanos y para algunos de sus líderes. Y que se extiende a aquellos lectores que ven rencor (¿envidia, enfermedad?) donde tendrían que admitir que sólo existe un intento por solidarizar con las víctimas. Curioso final del siglo en el que los sentimientos de solidaridad con los seres humanos —que pasan también por la denuncia de los gestos hostiles y groseros de los poderosos— necesiten ser valorados como rencor para ser digeridos. Estimado lector, no me perdone la vida ni trate de empequeñecer los argumentos de quienes le disgustan. Más bien, y *muy de pie*, trate de cultivar los suyos con sus mejores sentimientos para con usted mismo y para con todos.

♦♦♦

---

[5] En una exposición pública y en Roma, el Papa se refirió, breve pero duramente, a Costa Rica y a su gobierno como practicantes de políticas antinatalistas (*Del Papa Juan Pablo II al pueblo de Costa Rica*, noviembre de 1991). Diversos sectores de costarricenses juzgaron la declaración papal como una intervención inadecuada en los asuntos nacionales. Posteriormente, el Vaticano indicó que se trataba de un malentendido. A los gobiernos católicos de Costa Rica les resulta difícil (o imposible) obstaculizar las prácticas "antinatalistas" (control de natalidad) porque ellas están ligadas al flujo de crédito internacional.

[6] Referencia al Himno Nacional de Costa Rica.

La polémica se agotó aquí. Lo obvio es que no se necesita ser creyente para respetar a una figura religiosa y, sobre todo, los sentimientos religiosos de los seres humanos. No tan obvio es, en cambio, que los creyentes disciernan que pueden existir valores respetables entre los no-creyentes y que una observación dura sobre el comportamiento de un Papa u otro actor religioso no tiene por qué descansar necesariamente en motivaciones ruines. La cuestión del respeto por los sentimientos políticos e ideológicos del otro, perceptibles por sus prácticas, también puede ser caracterizada como unilateral. Pedimos respeto por los valores y comportamientos de quienes están de nuestro lado (o al menos creemos que lo están), pero enjuiciamos, inevitablemente para descalificar, a quienes alternativizan, e incluso, a veces, a quienes sólo cuestionan, nuestros valores. En ideología y política, "respeto" no quiere decir conceder todo o perder principios y firmeza, pero sí implica la humildad del que quiere aprender a escuchar. Un sectario es quien atiende pero no escucha ni asume al otro *en cuanto distinto* y, sobre todo, en cuanto histórica y socialmente *producido* como distinto [7].

Mi observación, algo enigmática en la brevedad del artículo, de que un Papa es "más y menos" que Dios, está realizada desde la perspectiva de un no-creyente religioso para el cual la Historia como autoproducción (y también como autodestrucción) de los seres humanos, en condiciones naturales e históricas nunca enteramente controladas, *carece de exterior* y, por ello, los sentimientos de trascendencia y universalidad (religiosos y estéticos) son pura historicidad, decantaciones radicales del ser social humano (articulación de carencias y productividades). En cuanto símbolo de esta historicidad radical, un líder religioso es "más que Dios", que resulta aquí su desdoblamiento imaginario. Pero, asimismo, es "menos que El", puesto que escapa enteramente de su control el dar cumplimiento a la promesa (imaginaria, pero existencial) de una vida eterna.

El artículo siguiente se ocupa de una existencia latinoamericana y caribeña prolongada, pero enteramente histórica, es decir humanamente producida y, por ello, en absoluto eterna. Se trata del único trabajo incluido en este conjunto para el cual no he respetado el orden cronológico. El texto, escrito y publicado en septiembre de 1991, se ocupa de la existencia del proceso revolucionario cubano sobre el cual se acentuaba en ese momento la amenaza de una intervención norteamericana directa preparada por el funcionamiento de la estación de televisión *José Martí*, que reforzaba las emisiones de *Radio Martí* (en funciones desde 1985), las discusiones en el Congreso norteamericano que culminarían con la aprobación de la *Ley Torricelli* (1992) y la quiebra

---

[7] El concepto de "socialmente *producido como distinto*" posee una implicación: el "distinto" es de alguna manera fundamental, "nosotros". La compleja cuestión de la producción de nuestra identidad será discutida desde estos criterios, más adelante. Véase, por ejemplo, "Sobre la Conquista Interminable" y "Ser indio en América Latina".

económica y política de la entonces todavía URSS, el principal mercado cubano y su referente geopolítico.

Desde luego, la acentuación de la amenaza de una intervención norteamericana directa se seguía del comportamiento de las administraciones Reagan (invasión de Granada, 1983, Guerra de Baja Intensidad en América Central, década del ochenta) y Bush (invasión de Panamá, 1989), en el clima de lo que se indicaba era ya un mundo unipolar (guerra contra Irak, 1991). En un contexto que parecía enteramente favorable al ensañamiento oficial norteamericano contra el proceso revolucionario cubano no podían escasear en Costa Rica las voces de quienes buscaban y buscan agradar al Departamento de Estado, contribuyendo al aislamiento de lo que sus voceros determinan como enemigo, para ganar, en el mismo movimiento, identidad, y favorecerse, en la pugna por los lugares de privilegio nativo, con la venia norteamericana. El artículo que sirve de pie a mi comentario me pareció particularmente cobarde y oportunista. Provenía de la pluma de un trabajador intelectual [8] que en algún momento tuvo aspiraciones políticas significativas y que buscaba, en un mismo movimiento, mediante su descalificación de la figura histórica de Fidel Castro, congraciarse con el gobierno de EUA, adular a su jefe político costarricense y presentarse a sí mismo como un intelectual [9]. Sin duda, por decirlo campesinamente, excesos de desmesuras.

Lo más significativo del artículo, sin embargo, no se vincula con este universo de pequeñeces. El proceso revolucionario cubano posee, al menos, una doble dimensión: como *régimen histórico-social* específico [10] y como *hecho cultural popular latinoamericano*. En este último

---

[8] Distingo, siguiendo a P. Baran, entre "intelectual" y "trabajador intelectual" (Cf. H. Gallardo: *Pensar en América Latina*, pp. 135-155). Este último pretende hacer pasar sus imágenes y estereotipos (espiritualidad sin crítica, o sea espiritualidad falsa) por conceptos. El primero, intenta contribuir a determinar la tensión (conflictividad social) existente entre imagen y concepto y a establecer una jerarquización política entre ambos.

[9] Este ambicioso programa se seguía de la historia personal del autor que alguna vez se mencionó como aspirante a la presidencia del país. Alejado de los primerísimos planos, colaboró como funcionario del gobierno de Costa Rica en la firma de *Esquipulas II*, cuestión que le costó la animadversión del Departamento de Estado, y su jefe nativo, Oscar Arias, expresidente y Premio Nobel de la Paz en 1987, considera que su prestigio político es incompatible con el fulgor de cualquier otro liderazgo, de modo que sus cortesanos deben reiterarle una y otra vez que él es "único". En cuanto a ser "intelectual", es el premio de consuelo en América Latina, para el periodista, profesional o, incluso, empresario que no llegó a los más altos puestos políticos y que mantiene un mínimo de autoestima.

[10] Prescindiendo de sus logros y vacíos internos particulares, la definición socialista del régimen cubano lo tornó, antes de la crisis de liquidación de la URSS y en relación con el Tercer Mundo, en ejemplo de la superación de la dependencia (descolonización, cautela ante el capital extranjero), en líder de los aspectos nacionales del socialismo y en la articulación entre socialismo y búsqueda del desarrollo. Proyectó, asimismo, una nueva ética socialista (en la resistencia y lucha políticas, en el trabajo y en la producción cultural), fue aceptado como cabeza del Movimiento No Alineado y como actor significativo de las Naciones Unidas y legitimado como el más coherente representante del internacionalismo del Tercer Mundo (CF. W. Raymond Duncan: *Funciones de Cuba en el ámbito de la comunidad socialista*).

plano, debe asociársele políticamente con la resistencia y lucha que llevó a la Revolución Haitiana a fines del siglo XVIII y con el contenido agrario y popular de la Revolución Mexicana de inicios de este siglo [11]. Sin embargo, a diferencia de estos procesos, frustrados prematuramente o fracasados, el proceso revolucionario cubano ha sostenido su éxito inicial por 33 años. En cuanto hecho cultural popular latinoamericano la Revolución Cubana habla al proceso de autoconstrucción de identidad (y sentido de la existencia) de los pobres y de las víctimas en nuestro subcontinente. Les dice: "Ustedes poseen la dignidad y pueden ganar la fuerza para transformar significativamente sus condiciones de carencia, dolor social y muerte. No sólo su resistencia sino que su sobrevivencia o mera existencia tienen sentido. De hecho, ellas constituyen, en planos distintos, *todo el sentido* del esfuerzo por ser humanos en cualquier parte del mundo".

Como hecho cultural popular radical el proceso revolucionario cubano no puede estar ausente en una serie de trabajos que conmemoran, es decir, buscan traer a la memoria social, una sobrevivencia y resistencia popular de 500 años. De modo, pues, que estos son, a grandes rasgos, los elementos que precipitaron este artículo.

Sobre el proceso revolucionario cubano

Escribió hace mucho, en 1956, el novelista Ernesto Sábato, que mientras él y sus amigos, médicos y terratenientes, celebraban en la sala de un palacete la caída de Juan Domingo Perón, pudo observar cómo, en un rincón de la cocina, dos mujeres indias realizaban sus trabajos con los ojos preñados de lágrimas. Con hidalguía, Sábato, un argentino antidictaduras, reconoció entonces que "Grandes multitudes de compatriotas humildes se hallaban simbolizadas en aquellas dos muchachas indias que lloraban en una cocina de Salta".

Con menor donaire, recientemente, el costarricense Guido Fernández, alguna vez director de *La Nación* [12], redacta en el mismo periódico, su "Fidel, íngrimo" (31-VIII-91), en el que caracteriza al dirigente del proceso revolucionario cubano,

---

Después de la crisis de liquidación de las sociedades del socialismo histórico, el régimen cubano enfrenta el desafío de concretar una alternativa desde los países de la periferia a los procesos de globalización inducidos por las economías capitalistas centrales: realizar su reconfiguración o ajuste sin perder contenido social y nacional y ampliando su alcance y composición democráticos (Cf. A. Alonso: *La economía cubana: los desafíos de un ajuste sin desocialización*).

[11] Desde luego, no son las únicas articulaciones posibles. La guerra agraria y nacional de Sandino en América Central sin duda es otro de estos interlocutores. Y las diversas formas de resistencia y lucha de nuestros pueblos profundos u originarios. Pero no se trata aquí de la historia de la cultura política popular de América Latina y, desde un ángulo diverso, un hecho cultural, además de su originariedad (radicalidad), tiene que ser valorado por su proyección o resonancia. En este sentido es que he escogido, sin arbitrariedad, mencionar las experiencias haitiana y mexicana.

[12] Principal medio diario comercial masificador escrito de Costa Rica.

desde un fotograbado del *New York Times*, como un autista y un arcaísmo irrelevante. Para Fernández, "El desdén de sus enemigos y la deserción de sus amigos tiene a Fidel en un limbo de patético anacronismo". A diferencia de Sábato, el costarricense Fernández, alguna vez embajador en EUA, percibe en América Latina una sola historia y con ella un solo sentido para sus hechos y para sus símbolos.

Por lo pronto, si bien es cierto que en algunas regiones de América, *v.gr.*, en las democracias de Guatemala y Honduras, el vocablo "íngrimo" se traduce como "solitario", no es menos cierto que el término proviene del portugués "ingremo" que señala hacia lo que posee gran declive, algo escarpado. Luego, si abandonamos los regionalismos, "íngrimo" implica la soledad propia de quien ha alcanzado una gran o intensa estatura o ambos. Lo íngrimo no lo hace el juicio de los otros, como redacta Fernández, sino la autosuficiencia y el desafío de una gran tarea cumplida. Lo íngrimo es así autoconstituido, una forma soberbia de identidad. El símbolo Fidel, para los pueblos latinoamericanos, es obviamente íngrimo. Su comentarista Fernández, en cambio, puede considerarse profusa y llanamente acompañado, el antiíngrimo. El problema aquí no es quien está solo, sino a quién y a qué se interpela cuando se está solo o acompañado.

Quienes, como Fernández, ven en el proceso revolucionario cubano una pura negatividad, no sólo necesitan autofalsearse la historia ejemplar de resistencia antiimperial de ese pueblo y sus conquistas internas (puestas en evidencia, sin duda con sudor, en los recientes Juegos Panamericanos) sino que son incapaces de discernir entre el *régimen histórico* específico cubano, con sus fracasos y desviaciones (entre ellas su carácter represivo y policial) y sus logros (en salud, en educación, en sus esfuerzos por dotar de una base científico-tecnológica a su economía), articulados todos ellos con una situación de bloqueo y agresión que se prolonga ya treinta años, y el *hecho cultural popular y latinoamericano* condensado y expresado por la Revolución Cubana. Los triunfos del pueblo cubano, el político-militar de 1959, su resistencia de tres décadas, su liderazgo solidario al interior del Mundo Pobre, forman parte de la experiencia colectiva de configuración de una *espiritualidad popular* en toda América Latina. Diciéndolo con una imagen: esos son los indios, los mulatos, los campesinos pobres, los pobres de la ciudad y del campo, los cristianos antiidolátricos, los intelectuales, los jóvenes, los negros, los trabajadores, las mujeres, que los escribidores como Fernández y los actores de la dominación no quieren ni desean ver en América Latina. Sábato los percibió y valoró, con disgusto de clase pero con honestidad intelectual, en esas dos mujeres para quienes se cerraba su horizonte de vida y esperanza, sin paradoja, con la caída de Perón. La dominación de los *yes men* no tiene nada que ofrecer a esa espiritualidad popular latinoamericana, cuyas raíces se encuentran en una resistencia de 500 años. Como expresión e interlocutor de esa espiritualidad, el proceso revolucionario cubano, su pueblo y sus dirigentes, en particular Fidel Castro, no sólo no están solos sino que no morirán nunca mientras los pobres posean esperanzas, es decir mientras reclamen políticamente sus derechos de ser humanos. Para evitar que estos sentimientos se estirasen más allá de la isla, el gobierno norteamericano y los *yes men* latinoamericanos (que pensaron hacer negocio con la resistencia cubana) decidieron su bloqueo en 1962 y han falsificado su imagen desde entonces. Han alimentado su odio antipopular y sus intereses miserables —que, eso sí, poseen más de 500 años y no precisamente

de cultura— con el reclamo de unos derechos humanos y una democracia en la que no creen y no practican. Desde su cocina, en Salta, las indias de Sábato, quienes son mucho más profundas que su autovaloración particular, contemplan su historia, *todas* las historias de América Latina, y a veces lloran. Pero cumplen con su trabajo y se retiran a dormir, sabiendo que mañana habrá otro día. Y que hay que prepararlo.

♦♦♦

Las referencias al proceso revolucionario cubano me permiten realizar aquí una precisión. En mi forma expresiva, "pueblo" designa sólo al conjunto de clases, capas y sectores que sufren las diversas asimetrías sociales. Los campesinos pobres, los estudiantes, los obreros, los jóvenes, los "indígenas", las mujeres, etc., por ejemplo, conforman objetivamente este *pueblo social*. "Pueblo político" denota, desde el pueblo social, a los distintos sectores que se activan para cancelar las asimetrías que sufren y, también, a las variadas formas de articulación que asume su lucha. "Movimiento popular" indica las acciones que realizan esos mismos sectores y que alcanzan *efectos de masas*, es decir que se hacen sentir en la dinámica de la reproducción (política) social nacional. Formulaciones como "pueblo cubano" o "pueblos latinoamericanos" alcanzan su sentido, entonces, sólo dentro de estas determinaciones.

A estos pueblos es que remite la dialéctica de la Conquista Interminable —materialización de la dominación, materialización de la resistencia y de la liberación— que el semanario *Universidad* publicó en enero de 1992.

Sobre la Conquista Interminable

Entre los giros expresivos que han surgido para referirse a o caracterizar con propiedad lo que algunos gobiernos y jerarquías han querido celebrar como los 500 años del Descubrimiento de América, está el de la *Conquista Interminable* (cf. "1492-1992. La interminable Conquista. Emancipación e identidad de América Latina", H. Dieterich, editor). No se trata aquí de disputar el acierto de otras formulaciones (Encubrimiento, Invasión, p.e.), sino de resaltar que la expresión "conquista interminable", al hacer directa referencia al proceso mediante el que se ha venido configurando lo que es hoy América Latina, enfatiza su carácter histórico complejo y conflictivo y, con él, la responsabilidad que compete a los seres humanos en su producción. La fórmula dice inicialmente: "Cinco siglos no han sido suficientes para hacer de América Latina una conquista".

Desde luego, el sentido anterior de "conquista interminable" puede ser de inmediato asociado con *resistencia*. De hecho, muchos grupos determinan, con justicia, el Quinto Centenario como una conmemoración de sus 500 años de Resistencia. No hemos podido ser conquistados, es decir adquiridos mediante

la fuerza, señalan con orgullo, etnias y naciones, gentes, que conforman a los pueblos profundos de nuestro subcontinente. No han podido ser conquistados (otomíes en México, pipiles en Guatemala, apiakas en Brasil, quechuas en Bolivia, Perú, Ecuador y Argentina, chulupis en Paraguay y Argentina, mapuches en Chile y Argentina, por indicar algunos grupos étnicos), porque han tenido la fuerza material y espiritual (en la pobreza extrema en que los ha dejado el despojo y la persecución y la agresión sistemática que se ha ejercido durante 500 años contra lo que son) para insistir en seguir siendo ellos mismos o para buscar cambiar, desde su propia temporalidad, sin perder sus raíces. "Indio porfiado", dijeron los españoles y portugueses conquistadores hace 500 años. "Indio porfiado" sigue repitiendo el ladino (blanco, mestizo, anti-indio, en la versión guatemalteca) religioso o laico 500 años después, quizás sin advertir que no es sólo tozudo quien resiste sino también y sobre todo quien insiste. Por eso, la Conquista Interminable dice asimismo y mucho de la espiritualidad de quienes han persistido durante cinco siglo en querer conquistar.

"Conquistar", es claro, admite al menos dos intenciones: conseguir por medio de las armas y, también, buscar y ganar la voluntad de alguien. Ahora, cuando se habla en América Latina de *adquirir por medio de las armas* uno no puede pensar exclusivamente en los pueblos profundos con los que coexistimos aun cuando muchas veces los tornemos invisibles. Fueron conseguidos por medio de las armas los esclavos africanos que están en el origen de nuestra negritud aún más invisible que la indianidad para nuestras sociedades mestizas. Esos seres humanos constituyen otro signo doloroso de que, entre nosotros, la raíz de la propiedad y de la riqueza está en el despojo por medio de la violencia. Por eso, tampoco puede extrañar que durante 500 años hayan sido reprimidos y asesinados campesinos y obreros y estudiantes y pobladores y, en general, los humildes, en todo el subcontinente y sus islas. En América Latina y el Caribe la propiedad y sus privilegios se defienden todavía como se constituyeron, con independencia de cualquier formalidad normativa. La Conquista Interminable nos muestra también que "ladino mata a ladino", si este es pobre y se interpone y se insolenta o interfiere en la distribución "natural" de la riqueza. Como las etnias indias, los pobres tampoco han podido (o querido) ser "conquistados" en América Latina. Nuestras sociedades de violencia y exclusión y despojo continúan produciéndolos y persiguiéndolos como hace 500 años, sólo que ahora son más. Y los humildes de nuestro subcontinente siguen resistiéndose a ser excluidos, a ser victimizados, a que se les niegue la dignidad y la humanidad. 500 años de sobrevivencia de los humildes y, en muchas regiones, de guerra contra ellos. Un militar chileno acostumbraba a decir que lo que más le sorprendía y repugnaba de los pobres era que se resistían a desaparecer (como siempre, el general mentía: lo que realmente lo intranquilizaba era que algunos pobres luchaban). 500 años en los que las oligarquías no han podido o querido conquistar su lujuria y su egoísmo y su crueldad. Conquista Interminable contra los indios. Conquista Interminable contra los pobres. 500 años de interminable conquista en la que no se ha escatimado nada: iglesias, modernizaciones, genocidios, etnocidios, seguridades hemisféricas y nacionales, democracias; de todo, excepto humanidad. Quizás nadie puede dar lo que no se ha ganado.

Occidente en realidad se ha movilizado, espiritual y materialmente, para conquistar (expoliar, discriminar, arrasar, humillar, vencer, degradar, escarnecer, fetichizar) América Latina. 500 años después no ha rematado su tarea perversa. Y, sin embargo, sus dirigencias se preparan para celebrar (¿su persistencia en su violencia destructiva, su espiritualidad fetichizada y hoy cínica, su impudor?)

una conquista que no pueden consumar porque en estas nuestras sociedades latinoamericanas Occidente no ha logrado ni vencer ni seducir. 500 años de guerra en los que Occidente no parece ser capaz de entender que para triunfar debe conquistarse (purgar, expiar) a sí mismo.

♦ ♦ ♦

Sobre la Conquista Interminable contenía algunos de los planteamientos básicos que me interesaba compartir en el Quinto Centenario. Desde luego, la observación de que el llamado "descubrimiento" constituyó una *práctica de poder y dominación* [13], es decir de conquista y usurpación que, en cuanto prácticas de violencia, no podían sino excitar entre sus víctimas una *sensibilidad de oposición y resistencia.* En el origen de las sociedades latinoamericanas se encuentra, pues, una dimensión de violencia y resistencia radicales, estructuradoras. Esta violencia y resistencia son radicales porque en ellas, y desde hace 500 años, se juega el ser mismo de los seres humanos, su *autoproducción con otros* como seres culturales. Por ello mismo, la pugna, inherente a la dominación y a la voluntad material de liberación, no se detiene, con independencia de los actores específicos que jueguen en ella los papeles del victimizador y del resistente. Colón o España o Portugal tienen, en este sentido, una importancia secundaria [14]. Y tampoco la historia de la resistencia se agota en los pueblos profundos (tekeska, caribe, otomí, jíbaro, uro, maya, inca, chibcha, azteca, diaguita, araucano, guararí, lule, etc.) que configuraban muy complejamente hace 500 años lo que hoy es América Latina, sino que comprende a los europeos y negros y pobres (mujeres, cristianos, jóvenes, pobladores, intelectuales, obreros, asiáticos, campesinos, ambientalistas) que en cada momento de esta historia se han opuesto y han resistido sosteniendo desde el discernimiento de su dolor social plural una utopía liberadora. El "indio porfiado" es así el *actor cultural por excelencia* de América [15]. No por

[13] El punto ha sido exhaustivamente mostrado por Rivera Pagán: "El encuentro entre europeos y pobladores de las tierras halladas es, en realidad, un ejercicio de extremo *poder* de parte de los primeros. Es un evento en que los primeros se a-*poder*-an de los segundos, sus tierras y sus personas" (*Evangelización y violencia. La Conquista de América*, p. 14).

[14] Los propios historiadores españoles determinan el carácter europeo-mercantil de lo que ellos llaman "descubrimiento", oponiéndolo a la determinación española de la Conquista y Colonia:"Las empresas descubridoras sirvieron de preparación a todas las demás. Permanecieron relativamente fieles a la herencia del colonialismo mercantil del Medioevo italiano, y nunca perdieron su sello cosmopolita, europeizante: las inicia un genovés, las cierra un portugués..." (G. Céspedes del Castillo: *Orígenes de la empresa indiana*, p. 443).

[15] No se trata en absoluto de romantizar al "indio", sino de determinar a los pueblos originarios como el signo inicial, fundamental, de una resistencia que constituye la premisa indispensable para una *configuración* de sociedades humanas en América Latina. "Indio" es hoy la mujer que lucha por sus derechos y los de sus hijos y compañeros, el ambientalista que denuncia y resiste, el que batalla sin ceder por la reaparición de sus seres queridos y compañeros asesinados, el afroamericano que construye su especial identidad y la ofrece a

"indio" —un desdichado y a la vez útil invento occidental—, sino por resistente, o sea por "porfiado".

Lo peculiar de la violencia que funda históricamente a las sociedades latinoamericanas es la voluntad de los actores de la dominación por ignorarla socialmente, o sea por *invisibilizarla* [16]. Todavía en 1992 la violencia de la Conquista y de la Usurpación puede recibir en algunos círculos de poder el nombre de "evangelización" y ser celebrada bajo las palabras de León XIII, quien la consideró "...la hazaña más grandiosa y hermosa que hayan podido ver los tiempos" [17]. Desde luego, toda invisibilización socio-histórica supone una *visibilización sesgada;* de esta forma, en el origen de nuestras sociedades y según la memoria oficial se encuentran no el crimen, la usurpación y la devastación, básicamente una *antiespiritualidad*, sino la cristianización, la civilización y el progreso, la "espiritualidad verdadera". El costo material de esta visibilización sesgada e invisibilización es la imposibilidad cultural de construir comunidades, es decir la alternativa humana para sociedades fragmentadas y enfrentadas. El desplazamiento/ocultamiento de la Conquista y Usurpación mediante la Cristianización y el Progreso pueden mostrar así su presencia en las sociedades fragmentarias y ciegas, autodestructivas, que se violan una y otra vez a sí mismas en lo que constituye políticamente el ejercicio implacable de la dominación oligárquica. Pienso en Perú, Colombia, Haití, El Salvador, Guatemala, hoy, como expresiones en el límite de esta historia de dolor y de resistencia nunca asumidos o asumidos bajo los estereotipos cómodos de la "subversión" o de la "protesta social", sin que jamás se discierna en ellos su contenido histórico, cultural, humano, y la responsabilidad que nos cabe a todos en nuestros reiterados ciclos de disoluciones.

Históricamente, las sociedades o agregados latinoamericanos han invisibilizado su violencia originaria mediante dos ideologías prácticas, una de inspiración cristiana y medieval: los señores españoles tenían derecho pleno sobre tierras y seres sin señorío. En esta percepción, la tierra habría sido dada por Dios sólo a los cristianos-católicos, por lo que la habitada por "infieles" puede considerarse propiedad de nadie y, en el extremo, no habitada por nadie o, lo que es lo mismo, habitada por no-personas [18]. El segundo gran discurso es de fundamento burgués-

---

todos para crecer juntos, etc. "Indio", en el lenguaje de la dominación, es un equívoco grotesco y un instrumento de discriminación. Pero para el pensamiento liberador, "indio" es una práctica y un concepto fundamental de la resistencia desde la que América Latina se hará humana.

[16] Como todos los fenómenos sociales, esta práctica se constituye en la historia. En el inicio de nuestras sociedades, la conquista, la usurpación, la destrucción y el crimen que configuraron la expansión imperial europea, católico-española, se invisibilizaron mediante la ideología misionera de salvar el alma de los indígenas de América para la vida eterna.

[17] Encíclica *Quarto abeunte saeculo*, citado por J. Terradas: *Una epopeya misionera: la conquista y colonización de América vistas desde Roma*, p. 128.

[18] En esta ideología, la tierra o es propiedad de un príncipe cristiano o es "tierra vacía". Vitoria (1492-1546) la resume así en su enumeración de los títulos no legítimos mediante los

liberal. Señala que la naturaleza del ser humano está en trabajar productivamente. Una sociedad es más humana en cuanto su trabajo resulta más productivo, más eficiente. Oponerse al régimen de organización capitalista de la producción, al que se considera el más eficiente de los regímenes, es, para esta perspectiva, antinatural. Si en la primera ideología el "indígena" podía aparecer teológica y religiosamente sin derecho a la propiedad y, por ello, como vasallo o esclavo natural, con lo que la usurpación de sus bienes se trastrocaba en su beneficio, en la segunda el "aborigen" *se* muestra como un primitivo que hay que asimilar bajo la forma del peón agrícola o el obrero o como un enemigo del progreso y de la razón, al que se debe destruir como a una bestia dañina. En ambas ideologías, de distinta temporalidad, el "indígena" (una figura histórica del pobre, del discriminado, del explotado) es señalado como *culpable* por los daños y sufrimientos que se le procuran. Como se advierte, se trata en ambos casos no sólo de ideologías de dominación, sino que también de salvación aunque una de ellas adquiera la forma de un discurso laico [19].

Desde luego, la *Conquista Interminable* señalaba que la configuración de sociedades humanas viables en América Latina es imposible bajo las determinaciones de la matriz "antiespiritual", de exclusión y muerte, que aportó en su constitución Occidente. De esto hablará el siguiente artículo, *Lo que llegó fue Occidente*, publicado en junio de 1992.

---

cuales los españoles podían someter a los "bárbaros del Nuevo Mundo": "... aquellos lugares que están abandonados son, por derecho de gentes y natural, del que los ocupa, según el texto *Ferae bestiae* de las *Instituciones*; pero como los españoles fueron los primeros que encontraron y que ocuparon aquellas provincias, síguese que las poseen legítimamente, lo mismo que si descubrieran deshabitada soledad" (*Relecciones sobre los indios*, p. 54). Su aplicación se proyecta hasta el siglo XX. En Chile, la colonización del sur se realizó mediante la usurpación de tierras mapuches a quienes se considera o no-personas o naturalmente discapacitados para tener propiedad (ello exige siempre la tutela de un ladino). En Colombia, en este momento, la "modernización" de su costa pacífica, es decir su venta sin control a las multinacionales para que éstas depreden el mar, los bosques y las minas, se realiza invisibilizando a las comunidades afrocolombianas e indígenas que han ocupado esas tierras, las últimas desde siempre (Cf. B. Lozano: *Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra*, p. 18).

[19] El fundamento último es siempre, sin embargo, teológico. En la tradición de cristiandad occidental, un mundo en "estado de pecado" permite asumir la esclavitud (con justicia) como *medio de redención*. Las virtudes serán aquí la caridad y la moderación para los amos y la sumisión y el respeto para los esclavos (Cf. M. Duchet: *Las reacciones frente al problema de la trata negrera: análisis histórico e ideológico*, p. 50). La secularizada analogía liberal señalará que en un mundo en "estado económico-mercantil" la mercancía-hombre (trata) y su esclavización (régimen productivo) son función de la productividad y acumulación de riquezas (salvación). Los valores para el amo y el esclavo serán función de la productividad del trabajo. La diferencia estriba en que la consideración cristiana es moral-eterna, mientras que la segunda es económico-histórica, es decir facilita el refuerzo de las ideologías humanitarias y la aparición de ideologías humanistas en función de las necesidades económicas. Desde luego, las consideraciones moral-religiosas también aceptarán transformaciones si se cuestiona su premisa de un mundo en "estado de pecado".

Lo que llegó fue Occidente

En realidad, no llegó, sino que constituyó sus bases materiales mundiales. Me refiero, en parte, a la polémica agitada, entre otros, por G. Malavassi [20], quien en algún momento fue Ministro de Educación de Costa Rica, y quienes enjuician negativamente un proceso histórico que significó la degradación y destrucción de las naciones y pueblos originales de lo que hoy llamamos América Latina.

Para cristianos occidentales como Malavassi el asunto es claro: los indígenas fueron culpables absolutos por haber configurado "culturas" inhumanas y por ello no merecían continuar sobre la faz de América como tales culturas. ("Por la llegada de los españoles...", *La Nación*, 30-III-92). Los conquistadores hispanos no hicieron sino defender a los que hoy reconocemos como indígenas de sus propias costumbres y autoridades (políticas, religiosas) bárbaras. Para otros autores, un poco más atentos a los hechos históricos, es obligatorio reconocer que

> "Los europeos de América y luego sus descendientes (...) barrieron pueblos y etnias completas. Humillaron, doblegaron, asesinaron y explotaron hasta la extenuación y la muerte a indios y negros, con un rigor comparable a los peores genocidios de la historia (...) A veces se alimentó a los perros con la carne de quienes intentaban escapar. Pero podía ser peor: con frecuencia se obligaba a los cimarrones a comerse sus propios testículos" (C.A. Montaner: "El descubrimiento de la compasión", *La Nación,* 13-X-85. He citado a este autor como insospechable de cualquier populismo o latinoamericanismo).

Pero, concluye el publicista, la grandeza de Europa consiste en haber inventado, en medio de la barbarie generalizada, la compasión con el débil y haberla consagrado en la escala de valores de la conciencia colectiva y en sus libros de leyes. No existe nada semejante, escribe Montaner, entre turcos, árabes, asiáticos ni africanos. Europa inventó la compasión y la libertad y eso es lo que cuenta, pese a las víctimas.

En el otro bando de la polémica se ubican quienes defienden la legitimidad de las culturas de los pueblos profundos de lo que hoy es América. (Cf., *v.gr. 500 años: ¿Holocausto o descubrimiento?*, de Quesada y Zavala) y, en su extremo más débil, los que invierten el etnocentrismo europeo-ladino y proclaman la superioridad humana de las culturas indígenas frente a los españoles. Cónstese que a estos sectores los liga sólo su común opositor: los apologetas de la Conquista y de la destrucción de los indígenas y de la esclavitud bestial con que se forzó a los negros.

Sin embargo, lo que interesa aquí es destacar lo que tienen en común autores como Malavassi y Montaner. En el primero, encontramos la "espiritualidad" derivada de una soberbia etnocéntrica basada en la creencia de que se está en la única civilización verdadera, la única religión verdadera y el único Dios verdadero. Quien posea todos estos caracteres metafísicos representa a la Humanidad, sin más. Todos los otros, los distintos, los que poseen otros cultos,

---

[20] Católico ortodoxo, rector de la principal universidad privada del país y personalidad autoritaria.

otros ritos, otros nombres para Dios deben ser defendidos incluso de sí mismos y destruidos por ello implacablemente en lo que en su barbarie consideran más precioso: *su identidad*, que es su historia. La imagen clásica de esta soberbia etnocéntrica revestida de religiosidad es Cristo Rey enseñoreándose sobre los campos de batalla en los que yacen despedazados y desangrados quienes han ofendido su poder. En lenguaje teológico: los que con su impiedad, vuelven a crucificarlo. Ninguna crueldad será suficiente contra ellos. No ser despiadado, para este cristianismo, equivaldría a ofender la bondad de Dios. Que este no es un criterio español, sino Occidental quedó de manifiesto recientemente en la guerra contra el pueblo de Irak. Que, recordaremos, no se realizó en el siglo XV ni XVI. Ni tuvo como su líder a Hernán Cortés.

En Montaner existe al menos un asomo de sutileza. Europa, es decir Occidente, llegó a América y destruyó y saqueó y asesinó. Pero volvió sobre sus crímenes bajo las formas de la piedad y de la doctrina de los derechos humanos. Las víctimas, negros, indios, *fueron necesarias para el progreso*. Sólo que Montaner no nos dice que este progreso equivale al desarrollo del Occidente capitalista que se tornó materialmente mundial con la conquista de América. Y que las doctrinas de compasión y de derechos humanos generadas por este Occidente capitalista sólo se aplican a quienes no lo resisten ni lo adversan. Como escribía Locke, quien se levanta contra la propiedad no es sino una "bestia dañina". Para la sociedad occidental, lo que difiere de su orden, que es su régimen de apropiación, no es otro orden, un orden distinto, sino el caos. En nombre del reino del Unico Orden, (el "imperio de la ley" de G. Bush o el Occidente Universal del mito) debe destruirse cualquier embrión de alternativa. Montaner llama a esta sensibilidad arrogante y destructiva "compasión" y "derechos humanos" como una muestra de que además ella es ciega respecto de sus propios crímenes a los que valora como progreso. No debe extrañar, por consiguiente, que sus líderes políticos y religiosos se hayan propuesto celebrar estos 500 años.

De modo que la disputa no enfrenta a los españoles contra los pueblos originarios de Abya Yala [21], sino que atañe al carácter de la constitución *falsamente universal* —porque implica la dominación, el despojo y la destrucción de lo diverso— de Occidente. Universalidad que no por falsa (inauténtica) deja de ser una virtualidad material desde 1492. Y que como tal configura, asimismo, la desgarrada identidad llena de invisibilidades y cegueras, rencores y frustraciones de las sociedades latinoamericanas.

♦♦♦

Este artículo precipitó una serie de consultas de estudiantes de los cursos básicos comunes de la Universidad de Costa Rica (*Estudios*

---

[21] Nombre que los kuna daban al continente americano. Significa, en un primer nivel, "tierra madura" o "henchida". Más penetrantemente, implica el amor profundo que el creador puso en todo el mundo: matriz de amor, producción, paz. Para los kuna, vivir en Abya Yala significa habitar en la madre, con la madre (Cf. Mr. Harris: *Abya Yala*, p. 22). Por su etimología, algunos traducen la expresión como "tierra donde se ha derramado sangre" (de *ablis*, sangre) y también como "tierra de los grandes ríos".

Generales) quienes, finalmente, coincidían en querer averiguar mi opinión respecto de si los latinoamericanos debíamos considerarnos occidentales. Aparentemente, su interrogante se ubicaba en la discusión acerca de si los latinoamericanos actuales debemos tenernos o por "más indios" o "más españoles" o, también, por "indios" o "españoles" a secas. Desde luego, la mayoría de los latinoamericanos actuales no son "indios" [22]. Y en cuanto a ser "españoles" o "europeos", baste recordar que en España se nos discrimina como "sudacas" y "tercermundistas" [23] para advertir que creernos españoles (es decir, blancos, dominantes, señores) no es sino el efecto de una situación social en la que nos sentimos despreciados. Luego, si traducimos "indio" como *víctima* y "español" o "europeo" como *dominante* o *victimario*, nos acercamos más a una apreciación correcta del campo temático que supone la pregunta de los estudiantes que es, en verdad, una pregunta por las condiciones bajo las que se produce nuestra *identidad*. Parte de la respuesta es que las sociedades latinoamericanas son occidentalmente producidas, pero que "*se es producido* occidental" de formas diversas y conflictivas, aquí y en Europa y desde hace más de cinco siglos, y que estas diversidades y conflictividades son socio-históricas. Por ejemplo, tras la crisis de liquidación de las sociedades del socialismo histórico, muchos profesores y políticos hablan de un proceso de "globalización" o "mundialización" (lo que no suelen especificar es que se trata de la globalización del *capital*), pero salta a la vista que en este proceso algunas economías y algunos países globalizan, y otros, la mayoría, son globalizados o sufren una globalización inducida o son excluidos de la globalización. Lo que es válido para las relaciones internacionales, comerciales y geopolíticas, vale asimismo para cada sociedad occidental y para sus instituciones. Con independencia del régimen político gestado por el sufragio (democracia electoral), es evidente que en estas sociedades e instituciones, internamente consideradas, las *necesidades de todos y de cada uno* no tienen representatividad [24]. Es decir que los intereses económicos de algunos, los menos, tienen toda la representa-

---

[22] O sea, no son bribrí, ni cabécar, ni ijka, etc.

[23] Escribe M. Benedetti, quien suele residir en España: "Decir de un intelectual o de un sector social o de un organismo público, que es tercermundista, es compendiar en una sola palabra todo un cortejo de descréditos: es decirle que es ineficaz, desordenado, caótico, perezoso, etc. Si el calificativo es adjudicado a un hecho político o a un gobierno, querrá significar que es despótico, arbitrario, represivo, de indiscriminada violencia, inclinado a la tortura" (*La América por descubrir*, p. 21). La actual ley de extranjería española no concede derecho de asilo ni de permanencia a los iberoamericanos y facilita su reclusión y deportación sumaria *a su país de origen* en el caso de no cumplir con todas las exigencias de inmigración. Como se aprecia, se trata de una Madre Patria algo ingrata y áspera.

[24] En las democracias modernas, el pobre posee voto *pero carece de voz* (debo esta imagen a F. Hinkelammert). En una institución como la familia urbana de capas medias latinoamericana, el niño o el anciano y la mujer deben adaptar sus necesidades específicas a las formas de la dominación adulto/patriarcal.

tividad y las necesidades de la mayoría o de muchos carecen de toda representatividad [25] o su representatividad es mediada por los intereses económicos e institucionales dominantes [26]. Dicho sea, de paso, esto es lo que hace la diferencia, en una 'democracia electoral', entre un empresario o un monopolio y un trabajador y un excluido. De modo que cuando se habla de "ser occidental", debe especificarse bajo qué manera se lo es: si de la periferia, si de los núcleos de capital, si de las "razas" y "culturas" y naciones buenas, si de la jerarquía o del pueblo, si de los excluidos, etc. El punto de la identidad —la identidad es una práctica social, no un hecho sustancial [27]— pasa entonces por una discusión sobre la pareja política liberación <—> dominación de la que ya hemos hablado y sobre la que volveremos posteriormente. Luego, no se trata de reivindicarse "indio" ni "español", sino que *ser humano*. Que es lo que se ha negado, de muy diversas formas y en el límite como genocidio, a las mayorías latinoamericanas durante una historia de 500 años. Por supuesto, es improbable que los estudiantes hayan quedado satisfechos en sus inquietudes específicas con este enfoque y estos indicadores de respuesta porque el tema de la liberación (oposición, resistencia, lucha, emancipación) no figura como una práctica radical en los programas académicos de las universidades, pero el punto cuestionado resultaba ser central para un criterio efectivo de ingreso a las discusiones que, en mi opinión, debía suscitar el Quinto Centenario.

Lo que llegó fue Occidente tocaba también al menos otros dos aspectos cuya consideración debía resultar significativa. El primero, es la imagen de que "la gente debe ser salvada, pese a sí misma". En relación con la Conquista española, este *ideologema de la modernidad occidental* (que algunos quieren traducir como "derechos humanos") fue sistematizado por F. de Vitoria

> Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia, esto es, por amenazas, terrores o de otro modo injusto, con tal que de hecho sean verdaderamente cristianos, el Papa puede con causa justa, *pídanlo ellos o no*, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles [28].

La cuestión, pese a la forma eclesial-teológica que le entrega Vitoria, enseña la *agresividad* inherente a la modernidad. La traduzco mediante otra imagen: todo aquel o aquello que hubiera sido afectado por la lógica o la racionalidad del capital debe ser mantenido dentro de ella

---

[25] Las ideologías en uso descalifican a quienes se manifiestan porque las necesidades de todos y de cada uno posean impacto político como "populistas" y "mesiánicos".

[26] En las sociedades de clases los intereses dominantes lo son también de dominación.

[27] Esto quiere decir que debe ser producida. También las identidades negativas: negro, indio, mujer, anciano, o las postergadas: joven, son producidas. Toda emancipación es una producción de sentido que afecta a la totalidad.

[28] F. de Vitoria, *op. cit.*, p. 82. El énfasis es nuestro.

incluso contra su voluntad. *No existe afuera*, pues, *del capitalismo*. La voluntad libre misma es juzgada desde los criterios absolutos de los valores mercantiles [29]. Se trata de una sociedad totalitaria, que se declara a sí misma *sin alternativa* [30].

El segundo aspecto, tenazmente articulado con el de la sociedad totalitaria, es de la sociedad occidental (eurocéntrica, cristianocéntrica, capitalista) como una sociedad falsamente universal. Desde luego, para la sociedad burguesa, "universal" puede querer decir que se extiende 'naturalmente' a todos o, también, que compete a todos. Que el capitalismo deba llegar a todos los rincones y comprender a todos los seres humanos es una necesidad de su lógica comercial y productiva. Se trata, técnicamente, de un modo imperial e imperialista de producción. Menos visible por su lógica, aunque sí por sus efectos, es que la expansión del capital contiene la mundialización de su *dominación*. Esto quiere decir, el capital es una relación histórica de dominación. No puede extenderse mundialmente sin extender mundialmente esa relación de dominación [31]. Expresado mediante otra imagen: los centros del capitalismo no pueden sino extenderse hacia sus periferias acentuando en ese movimiento la relación de dominación/discriminación inherente a la dominación del capital. "Moverse hacia la periferia" implica para las instituciones del capital sostener la distinción/inferiorización que le es inherente en los centros y llevarla e imponerla en las periferias. Pero las "periferias" son las "otras" tierras, las "otras" gentes, los "otros" dioses, los mundos plurales de los distintos (asiáticos, africanos, los "bárbaros" del Nuevo Mundo [32] que, a la vez, deben ser asociados

---

[29] La forma que da Vitoria a sus relecciones sobre la legitimidad de la Conquista es transparente acerca de este punto. Comienza afirmando la necesidad del intercambio mercantil entre los "bárbaros" y los españoles y la injuria que cometerían los primeros si defendiesen la propiedad de los recursos naturales que no explotaban. "Injuria" quiere decir que se hacían merecedores de una "guerra justa" contra ellos.

[30] Las sociedades son, entonces, o la consumación de lo humano, o sea burguesas, o primitivas, es decir que deben ser encaminadas a ser sociedades burguesas, o imposibles y utópicas, es decir alternativas. En el nombre de la única y definitiva sociedad humana se está en condiciones de aniquilar a la naturaleza y a los seres humanos y de eliminar toda pluralidad efectiva. Lo diverso puede presentarse como lo monstruoso y lo hostil (Cf. F. Hinkelammert: *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*. También, *¿Capitalismo sin alternativas?*)

[31] Una relación de dominación tiene la forma de una asimetría estructurante en la que un siempre más (el capital, en este caso) determina y subordina a un siempre menos (la fuerza de trabajo). La dominación es una estructura de distinción e inferiorización desde un polo dominante. Esto quiere decir que la *dominación del capital nos comprende a todos, pero no nos compete a todos* (y en la ideología, no compete a nadie). Una lucha de liberación supone la destrucción de la asimetría social que está en la raíz de la voluntad (práctica) emancipatoria.

[32] Para los centros capitalistas, que no pueden inicialmente sino ser "nacionales", su población inmediatamente diferenciada/explotada es *su* propia gente. Es en relación con ella que se articularán las ideologías constitucionalistas y del ciudadano y, después, las prevenciones ecologistas. La naturaleza y los seres humanos de la periferia son, en cambio, inicialmente, lo puramente otro, lo que puede ser avasallado, los espacios en donde la ideología de la ley es desplazada por la lógica del capital.

(articulados) y no pueden serlo sino como "inferiores" (fuerza de trabajo, recursos naturales explotados por el capital). Bajo la doble presión de tener que ser a la vez universal y homogéneo (para ser legítimo ante sí mismo) y diferenciador/discriminador (para ser eficaz dentro de su lógica), la sociedad occidental capitalista se autoidentifica a sí misma como la Humanidad y a sus actores dominantes los estereotipa como El Hombre (blanco, varón, adulto, empresario) y hace de su historia, es decir de su expansión, la Historia de la Razón o El Espíritu (Hegel) y procede a homogeneizar legítimamente [33] el planeta mediante las abstracciones del Hombre y del Ciudadano (lo que todos debemos aspirar a ser) y a discriminarlo mediante las ideologías prácticas del racismo, su etnocentrismo peculiar, la geopolítica, el desarrollismo, etc. En este contexto adquiere un nuevo sentido (carácter, función) un cristianismo universalizante o *espuriamente "espiritualizado"*, en donde todos los seres humanos valen por sus almas iguales e irán a un cielo transhistórico (homogeneización) si observan y reproducen moralmente el orden social, o *hiperparticularizado*, en donde la riqueza/éxito derivados del trabajo individual constituyen pruebas últimas de virtud y salvación. Derechos humanos, constitucionalismo, Filosofía de la Historia, racismo y cristianismo "espiritualizado" o empresarial son fenómenos inevitablemente complementarios de una misma estructura de dominación [34] que debe contener la homogeneización (universalismo) y la discriminación (creándola donde no existe: razas, o acentuándola donde existe: género, culturas, jóvenes, clérigos-laicos). El falso universalismo de Occidente [35] consiste, entonces, en imponer al mundo y a sus gentes, una dominación discriminadora y excluyente, destructiva, que se autovalora y expande ideológicamente como universalización de una naturaleza humana y, posteriormente, en la segunda parte de este siglo, como generalización de la democracia y sobre-imposición cultural (masificación cultural).

En un plano más amplio, *Lo que llegó fue Occidente* introducía el tema de la reavivación de las polémicas sobre la significación y alcance

---

[33] En su conciencia ideológica. En la práctica, la tendencia hacia la homogeneización ideológica es tardía, propia del siglo XX. Será precedida, largamente, por las ideologías discriminatorias como el racismo moderno cuya sistematización "científica" se inicia en 1781 con el trabajo del holandés P. Camper, *Exposición científica sobre las diferencias efectivas de los ángulos faciales existentes entre los seres humanos de distintos países...*(Cf. S.U. Abramova: *Los aspectos ideológicos, doctrinales, filosóficos, religiosos y políticos del comercio de esclavos negros*, pp. 36.37)

[34] Esto no impide que los derechos humanos, el cristianismo espiritualizado, etc. tengan su historia situacional específica, al interior de la matriz liberación-dominación.

[35] Un universalismo efectivo sería uno que dijese lo que es efectivamente *fundamental* para la existencia humana. Por ejemplo, el carácter plural de sus culturas. Y que de las diferencias entre los seres humanos no se sigue la discriminación aunque ello se haya producido así en la historia (Cf. H. Gallardo: *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*, pp. 36-37) . Que algo se haya producido en la historia significa únicamente que puede ser transformado, revolucionado.

del Quinto Centenario. En el extremo conservador se ubicaron, como era de esperar, los diversos tipos de "celebradores", desde quienes indican —me imagino que en broma, tal es el despropósito— que si no hubiera sido por los españoles andaríamos desnudos y sin poder hablar y comiendo porquerías, hasta los que más frívolamente escribieron que la historia ya se escribió y que somos europeos y cristianos, nos guste o no, y que el punto es que los indios perdieron la guerra, que si la hubieran ganado, entonces ellos habrían conquistado España y habrían avasallado a los castellanos [36]. En el otro extremo, que no es necesariamente anticonservador, quienes siendo latinoamericanos reclaman ser "indios". Esta última ideologización tiene la ventaja, al menos, de no tener efecto práctico alguno, es decir de ser puramente retórica e imaginario-minoritaria y es ¡por supuesto! rechazada por las naciones y pueblos profundos [37].

Entre ambos extremos, conviene destacar el alcance de una tendencia que se quiso intermedia y, también, por peculiar y en último término conservadora, una opinión que decidió rendir culto a una de las modas de la coyuntura actual. La opción tercerista optó por condenar la Conquista y los crímenes cometidos contra los pueblos indígenas de América Latina para pasar a reconocer luego el aporte cultural de España en nuestra configuración histórica (idioma, religión). Como se advierte, una posición de sentido común, ponderada. Tan de "sentido común" [38] que invisibiliza/visibiliza, tras la apología pueril de la cultura europeo-española, la conflictividad totalitaria inherente a la génesis histórica de la identidad de las sociedades latinoamericanas. Es decir, al escamotear, por considerarlo inevitable en la práctica, el *carácter radical del crimen europeo*, puede pasar a ensalzar ese carácter como, al mismo tiempo

---

[36] Un artículo de la página de opinión de *La Nación*, en Costa Rica, condensa admirablemente los lugares comunes y premisas implícitas de estas posiciones y lo hace, además, en el tono pomposo de quien está por sobre el bien y el mal. En primer lugar, declara la "celebración" (sin comillas) del Quinto Centenario como algo ya agotado, sin advertir que este "quinto" corresponde sólo al arribo de Colón a la isla de Guanahaní y que con él se inician miles de conmemoraciones en los próximos años. Remata su examen concluyendo: "En todo caso, nuestro continente está aquí y en el (sic) vivimos. Somos el resultado de conquista, invasión, encuentro o de lo que queramos. Nuestra cultura es europea, sea que nos guste o nos avergoncemos de ella. Nuestro idioma es el castellano (...) En nuestras tierras impera la religión cristiana, y en nuestra población hay buenos y hay malos al igual que los hubo entre los indios, los criollos y los españoles" (E. Góngora: *El descubrimiento*, 28-XI-92). En suma, aquí no ha pasado nada porque todo lo que ha pasado ha sido necesario. Uno no sabe si admirar más la frivolidad o la ignorancia.

[37] No debe confundirse esta posición con la de quienes intentaron utilizar la resistencia de los pueblos indígenas de América Latina, en el marco del Quinto Centenario, como bandera de sus propios intereses políticos. Aquí podría hablarse de oportunismo y hegemonismo. Pero esos grupos saben perfectamente que ellos no son indígenas y, además, no quieren serlo.

[38] En contra de la sentencia popular, el "sentido común" es el más común de los sentidos. Lo que escasea y a veces no existe para nada es el "buen sentido". Obviamente, debo esta distinción a Gramsci.

que inevitable, provechoso. Se trata, por lo tanto, de una posición moderada por su forma pero políticamente conservadora por su contenido. Una imagen pseudocrítica de la Conquista que permite obviar mediante una condena exterior y moral el fundamento de nuestra identidad y darnos una identidad actual sin conflictividad. Lo resumo así: se condena los crímenes contra "el indio" en el pasado, pero se ignora su presencia victimizada/liberadora de siempre y de hoy [39]. De esta manera, somos y no somos, pero mejor somos (europeos, blancos, señores, cristianos).

En cuanto a la opinión a la moda, dice relación con dos artículos que llevaron como título y epígrafe "Ecología de los 500 años" [40]). Basándose en el análisis técnico (fragmentario) de una tumba mochica (Perú) y una maya (Guatemala), el autor reconstituye los intercambios vitales que debieron existir entre los seres humanos y su medio para que esas sociedades pudieran florecer y, también, corromperse y extinguirse. Curiosamente, el estudio de la tumba mochica le permite, asimismo, al científico, emitir una sentencia político-cultural:

> Sin disminuir en nada la brutalidad del genocidio que acompañó a la invasión europea, tampoco es justo pretender que las sociedades americanas eran angelicales (...). Al igual que entre los mayas, aztecas y demás grupos, la explotación, el racismo, la esclavitud y la guerra, eran algo conocido en la sociedad mochica. Como ha dicho un famoso ensayista mexicano, la estructura del sistema se mantuvo en lo básico. El dirigente ya no fue un cacique sino un gobernador. Los dioses de la naturaleza fueron sustituidos por la divinidad judeocristiana y su corte de santos. Los impuestos imperiales fueron sustituidos por las cargas coloniales.

Y concluye:

> Los cambios serían más bien en la forma de ver la relación naturaleza-ser humano y en la composición genética de las poblaciones, humanas y demás.

Como se ve, hace 500 años el *principal cambio*, o el único que vale la pena destacar, ocurrido en Abya Yala, fue una alteración en la composición genética de las poblaciones. Violencia, racismo, esclavitud, dioses, etc. han existido desde siempre en estas tierras. Peculiarmente, el ecologista construye un muñeco de paja como premisa de su manifestación: no es justo pretender que las sociedades americanas eran

---

[39] Me refiero al "indio" como signo de la víctima, según he explicado más arriba, cuestión que no anula la particularidad fundamental de la resistencia y lucha de los pueblos originarios.

[40] J. Monge Nájera: *El misterio mochica* y *Lo duradero y lo mutable*. El autor es editor de la que es probablemente la principal revista científica del país: *Biología tropical*. Pese a estos antecedentes, o quizás por ellos, su "comprensión" de los fenómenos sociales no va más allá de un primitivo historicismo biologicista y funcional (Cf., F. Mires: *El discurso de la indianidad*, cap. 1).

angelicales. En realidad, lo que se ha señalado, desde Montesinos y Bartolomé de las Casas, es que eran *plenamente humanas*, es decir históricas [41]. La imagen del "buen salvaje" tiene origen europeo y es una reminiscencia culpable y conservadora. Que las sociedades originarias de América hayan sido legítimamente humanas e históricas indica, asimismo, que eran *distintas* a las sociedades europeas y este es un punto clave para discutir la posibilidad hoy de una cultura universal (por fundamental) que acepte la *dignidad elemental de una plural realización humana*. "Ser distinto" supone, además, que lo que nuestro biólogo-ecologista aprecia como "lo mismo" (meros fenómenos de estructuras sociales universales): guerras, esclavitud, racismo, etc., poseían y poseen un sentido social y humano diverso según las especificidades históricas. Todorov ha enfatizado que los aztecas constituían una *sociedad de sacrificios*, mientras que los españoles personificaron una *sociedad de matanza* [42]. Recogiendo otro punto, el racismo es una manifestación ideológica práctica de la modernidad [43].

---

[41] Tampoco las organizaciones indígenas se consideran a sí mismas, ni a sus naciones, culturas y pueblos, como angelicales, sino como históricas. Declara el Consejo Indio de Sud América: "Los indios de Sud América "descubiertos" por los europeos en aquel 12 de octubre de 1492, existíamos desde miles de años atrás y habíamos desarrollado múltiples y variadas manifestaciones culturales, económicas, políticas y sociales. Nuestras diferencias no pocas veces las dirimíamos con la guerra y las injusticias; como humanos que somos, también eran posibles". Y lo que reclaman no es retomar a su pasado "angelical", sino el corte de su historia, su desplazamiento y discriminación: "Sin embargo, la llegada de los conquistadores cambió totalmente nuestras vidas. Fuimos forzados a pelear entre hermanos, en la defensa de causas que nos eran ajenas. Nuestras instituciones fueron abolidas, nuestros derechos pisoteados, nuestra humanidad cuestionada" (CISA: *Nuestra posición ante el "Descubrimiento" de América*, p. 41).

[42] Todorov describe así las determinaciones del sacrificado por los aztecas: "... el sacrificio es un homicidio religioso: se hace en nombre de la ideología oficial y será perpetrado en la plaza pública, a ciencia y paciencia de todos. La identidad del sacrificado se determina siguiendo reglas estrictas. No debe ser demasiado extranjero, demasiado lejano (...) pero el sacrificado tampoco debe pertenecer a la misma sociedad: no se sacrifica a un conciudadano (...) El sacrificado,, ni semejante ni totalmente diferente, cuenta también por sus cualidades personales: el sacrificio de un valeroso guerrero se aprecia más que el de un hombre cualquiera. En cuanto a los inválidos de todas clases, se les declara de entrada impropios para el sacrificio" (*La Conquista de América*, pp.155-156). En el siglo XVI, B. de Las Casas reparó, asimismo, en los caracteres religiosos, es decir culturales, de los sacrificios humanos indígenas. Véase también, *infra*, la nota 63.

[43] El racismo como ideología moderna de la dominación tiene su antecedente material en la transformación cualitativa de la cacería de negros-mercancías para esclavizarlos en Europa y América, durante los siglos XV y XVI. Escribe Abramova: "Anteriormente nunca los europeos se habían lanzado a la caza de esclavos a (sic) una escala tan gigantesca. Nunca esta caza había sido conducida de manera tan sistemática, y jamás había sido emprendida con la única intención de procurarse esclavos" (*op. cit.*, p. 28). El otro aporte de la modernidad al racismo es dotarlo, durante las disputas contra los abolicionistas, en los siglos XVIII y XIX, de una base "científica". El racismo moderno identifica negritud con esclavitud, dota, inicialmente, a la esclavización de una ideología de purificación (civilización y evangelización del africano) y transforma cualitativamente la función económica de la esclavitud mediante la multiplicación de la fuerza de trabajo esclava y su empleo capitalista. Consuma tardíamente la legitimación de estos procesos mediante la formulación de una "teoría" que explica las

El racismo es europeo y occidental porque supone una *universalidad falsa*, propia de una *expansión material imperial mundial*, universalidad que se absolutiza como la única 'realidad verdadera' permitiendo la discriminación de los declarados diferentes e inferiores, por razones genéticas o culturales [44]. El racismo no es idéntico al etnocentrismo precapitalista mediante el cual se jerarquizaba al grupo humano propio como "culto", para diferenciarlo de los otros, apreciados como "bárbaros" o "infieles" o a la discriminación interna fundada en determinaciones religiosas (India). De modo que, en la historia, no se trata de las mismas guerras ni de las mismas esclavizaciones, aun cuando lo parezcan.

Resulta todavía interesante reparar en que un biólogo y cientista *ignore el dolor humano* contenido en la Invasión y Conquista y reduzca la significación del Quinto Centenario a la conmemoración de las transformaciones en la manera de ver la relación naturaleza-ser humano y en la composición genética de las poblaciones. Podría pensarse que se trata de un signo del efecto de descentramiento propio de la racionalidad fragmentaria moderna. Desde una premisa falsa e ideológica: la historia ha sido siempre la misma, se sigue una particularización técnica de lo real en donde el sufrimiento humano (producido y/o evitable, cualitativo) no cuenta y en el que el significado de la existencia está dado, mecánicamente, por las combinatorias de ecosistemas. De paso, esta percepción falsamente técnica, permite sesgar, con alarde erudito, la discusión por la identidad (responsabilidad en nuestra autoproducción) histórica de las sociedades latinoamericanas [45].

Que en la configuración de esta identidad ha jugado siempre un papel fundamental un sistema absolutizado y sacrificial de valores

---

jerarquías entre las "razas". El 'antropólogo' norteamericano G.R. Glidden, en el siglo pasado, llega a sostener: "Entre los hombres blancos y rojos, amarillos y negros, no hay más relación original que entre los osos polares y los tigres de Africa... Los negros no pertenecen a la misma creación que los blancos" (referido por Hanke, *op. cit.*, p. 331).

[44] Que el racismo se dice también de maneras distintas nos lo explica el historiador Rivera Pagán: "... hay que tener mucha cautela, en el contexto de la conquista de América, al hablar de "racismo hispano", a semejanza del que imperó posteriormente en los imperios anglosajones. Cuando un español del siglo quince o dieciséis se jactaba de su "sangre no contaminada" o de "su pureza de sangre", no se refería principalmente a características raciales, sino a poseer una ascendencia íntegramente cristiana, sin mezclas judías o moras/islámicas. Los certificados de "pureza de sangre" no eran análogos al ideal anglosajón o nórdico de uniformidad étnica. Eso era imposible en la España de la época. Aludía más bien a una imagen de indisoluble unidad entre nación y ortodoxia católica" (*op. cit.*, p. 82). El mismo Rivera observa que rápidamente los españoles combinaron su universalismo (integrismo) católico inicial con uno racial, más modernamente europeo.

[45] Sólo por azar, en el mismo número del semanario en que nuestro biólogo-ecólogo se inclinaba por el carácter mecánico y eterno de las miserias humanas, E. Galeano escribía: "... el racismo era y es un eficaz salvoconducto para huir de la historia (...) Si el destino está en los genes, la riqueza de los ricos es inocente de cinco siglos de crimen y saqueo, y la pobreza de los pobres no es un resultado de la historia, sino una maldición de la biología. Si los ganadores no tienen de qué arrepentirse, los perdedores no tienen de qué quejarse" (*12 de octubre: 500 años de soledad*).

generado desde prácticas económico-sociales de poder e impuesto socialmente mediante las prácticas del poder político y cultural, en especial por su esfera religiosa, fue lo que puso de relieve, con alguna ironía, el siguiente artículo, publicado en julio de 1992.

Cortés, Fishman, Satán

En sus *Ordenanzas Militares* de diciembre de 1520, Hernán Cortés caracterizó lo que él consideraba la justicia de su guerra contra los nativos de América en su experiencia personal de "la cultura y veneración de sus ídolos (...) y del demonio" que veía en los 'naturales' y en la necesidad de apartarlos de "tanto error e idolatría" (*Documentos Cortesianos*, FCE). De modo que Cortés llamaba a la guerra justa contra los indios para defenderlos de sí mismos. En su habla:

> Exhorto y ruego a todos los españoles que en mi compañía fueren a esta guerra que al presente vamos y a todas las otras guerras y conquistas que en nombre de su Majestad por mi mandado hubieren de ir, que su principal motivo e intención sea apartar y desarraigar de las dichas idolatrías a todos los naturales de estas partes y reducillos, o por lo menos desear su salvación (...) porque si con otra intención se hiciese la dicha guerra, sería injusta, y todo lo que en ella se hobiese obnoxio e obligado a restitución.

Se advierte que el demonio y la idolatría, las "malas costumbres" de los nativos, eran condiciones no sólo para arremeter contra ellos y ajusticiarlos, sino que para poder enriquecerse legítimamente con sus posesiones y sus vidas. El Demonio o Satán resultaban así motores de la Conquista y del Enriquecimiento (de Cortés y de la Corona) Justos. En 1520, Satán apareció justificando una Gran Empresa: la conquista y primer saqueo de México.

En junio de 1992, retorna, con mucho menor, rango Satán. Un concierto en el barrio Quesada Durán, organizado por un grupo que se autorreconoce como *Cráneo metal*, permite descargar una ofensiva policial no sólo contra quienes consumían y traficaban con drogas prohibidas en la bodega alquilada para el concierto, sino que contra todos los que se encontraban en el recinto y, posteriormente, contra los comercializadores de discos, emblemas y camisetas que, a juicio del Ministerio de Seguridad y Gobernación [46], atentan contra la

[46] En realidad, a juicio del ministro de esa cartera, L. Fishman, a quien hace alusión el título del artículo. En un país pequeño como Costa Rica y con una élite política que podría considerarse minúscula o familiar, las instituciones tienden a personalizarse. Entre 1990 y 1993 el ministro Fishman tendió a comportarse como un "ciudadano por encima de toda sospecha", debido a la confianza sin límites que en él depositaba el presidente Calderón (1990-94). Con independencia de cualquier otra consideración, el asunto de los "rockeros satánicos" le permitió al ministro figurar destacadamente en los medios periodísticos. En la segunda parte del año, sin embargo, su estrella empalideció al ser oscura e infantilmente raptado por un agente (¿de inteligencia militar?) hondureño, situación que puso en evidencia que su afán de notoriedad (buscaba una postulación presidencial para 1998) excedía incluso su propio prestigio.

moral y la religión del Estado. La primera arremetida, contra el tráfico de drogas, parece legal, aunque su justicia podría discutirse en un programa *En la Mira*, o en el cielo o en los infiernos, como con seguridad se discutirá la "guerra justa" de Cortés. La embestida segunda, hecha desde las convicciones personales del Ministro de esas carteras contra prácticas que le parecen "pornográficas" y "obscenas" y "culto satánico" con las que se incita a los jóvenes a la violencia, el consumo de droga, la depravación sexual y el suicidio, es, por decir lo menos, ingenua, especialmente si se la completa con una legislación represiva que el Ministro aseguró tramitaría a golpe de tambor.

En primer lugar, como los nativos a quienes quería "salvar" Cortés, los jóvenes del concierto no coinciden con la apreciación del Ministro. Para ellos, sus símbolos pueden ser grotescos, pero representan bien a la sociedad que dice querer salvarlos o rescatarlos. La cruz cristiana invertida, *v.gr.*, es una denuncia de la hedionda hiperrepresividad cínica de la Iglesia Católica actual y los mensajes de las canciones (en las que el Ministro, horrorizado, señaló que se encontraban imágenes como la de llenar vaginas con hielo y penes) denuncian la corrupción de los gobiernos, las guerras y, básicamente, la podredumbre que invade hoy a la sociedad.

El candor ministerial no sólo resulta de que existan opiniones encontradas acerca de su "culto satánico" (a fin de cuentas, para qué molestarse en escuchar las opiniones de unos jóvenes vagos y enfermos disfrazados costosamente de indigentes), sino de que la ofensa a las "buenas costumbres" se extiende mucho más allá de la bodega de la Fosforera Continental en que, según la policía, se adoraba a Satán. Por ejemplo, un militar falso que se hace pasar por General [47] suele hacer, en televisión y radio y en conciertos públicos, gala del tamaño y potencia de su pene y del hecho de que embaraza a las mujeres sin asumir ninguna responsabilidad por ello. Es cierto, quienes escuchan y bailan con el *Gran Pana* suelen vestir blancas camisetas con la efigie del arzobispo Arrieta correctamente peinado, y leyendas que dicen *Viva la Virgen*, pero es dudoso que una promoción del Gran Pene Desenfrenado pueda empatarse con las "buenas costumbres" y la "religión" del Estado. Pero para qué atender a este panameño "formado" musicalmente en EUA. Vayamos al cine: ¿vio el Ministro *Bajos Instintos*? [48]. Se trata de un espectáculo "para mayores de 18" que comprende la venta del sexo "terrific", hetero y homosexual, el consumo de cocaína (su introducción en la vagina para mejorar los orgasmos, por ejemplo) y el crimen cuando se es millonario y se puede seducir/comprar a la policía y jueces. Y que conste que no pretendo que *El Gran Pana* deje de elogiar públicamente su pene ni que el cine devenga una escuela sana de moral vaginal. Indico solamente lo obvio: las "malas costumbres" somos nosotros mismos, todos nosotros, especialmente cuando alardeamos de que somos defensores de *las* "buenas costumbres". O, si se lo prefiere, Cortés, que inauguró el capitalismo en México, no logró eliminar a Satán de allí, sino que más bien lo extendió por todas partes.

---

[47] *El General*, un cantante de reggae-rap de origen panameño pero que logró su "éxito" en Estados Unidos.

[48] Un film taquillero norteamericano en el que, entre otras cosas, Michael Douglas muestra sus nalgas. Su co-"estrella", Sharon Stone, sugiere la vulva, soba lesbianamente senos y copula a sus parejas machos montándolos como los vaqueros de Marlboro. La vulgaridad que he usado en esta descripción está a años-luz de la sexoide vulgaridad de la película.

Debe reconocerse, sin embargo, que en estos 500 años de introducción de "buenas costumbres", la imagen de Satán parece haberse deteriorado. Desde motor fundamental para la Conquista Legítima ha llegado a ser focalizado como instigador perverso de baja monta en la Fosforera de Quesada Durán [49]. Satán charraliado, que le dicen. Pero, observaría el Espíritu Santo, atención, no sea que ese Satán pitufo [50] sea el único que, como a Cortés, nos dejen ver nuestras ambiciones e intereses. Y que, en realidad, como escribe el satánico profesor Gallardo, el demonio seamos todos.

♦ ♦ ♦

El artículo sobre *Cortés-Fishman* y los *indios-rockeros* "satánicos" acentuaba, desde luego, la continuidad existente, en estos 500 años, en los mecanismos ideológicos de la dominación. Incluía, además, una serie de observaciones sobre cómo la autoinvestida autoridad (política, civil, religiosa, moral, institucional) juzga los comportamientos sociales desde una posición supuestamente (imaginariamente) *exterior* a ellos. Por esto, el consumo masivo y autodestructivo de drogas no es visto/ valorado como el efecto de una articulada producción social, a la que todos pertenecemos, sino como una disfunción ligada a un culto "a-jeno" o "extraño" (que proviene desde afuera) y que puede anatematizarse como un puro desorden o caos. Por motivos diversos, Cortés-Fishman coinciden en que "indios" y "rockeros" no puede ser signos de o representar *otro orden*, alternativo al de su propio poder, sino que son un puro desorden que debe ser retornado al único "verdadero orden". Desde esta perspectiva, la sociedad moderna de clases establece un Orden Unico que no puede ser responsable (no quiere hacerse responsable) por la producción y el tráfico y el consumo de drogas. El narcotraficante debe ser estigmatizado como una fiera [51]. El humilde productor de coca andino es exteriorizado como algo que se debe erradicar o enajenar militarmente. La sociedad no quiere verse a sí misma produciendo al narcotraficante, a la institución de la droga, no desea contemplarse produciendo la más abyecta miseria al mismo tiempo que produce lo

---

[49] Barrio de capas medias bajas, en San José.

[50] Por enano, disminuido.

[51] No estamos aquí de ninguna manera haciendo una defensa del narcotráfico, sino una consideración en la que el narcotraficante es un tipo de *empresario capitalista* que juega sus riesgos en un mercado ilegal, no algo exterior a la sociedad burguesa. El narcotraficante, al igual que Disneylandia, es una producción de la sociedad moderna. Si se desea eliminar una de las puntas del iceberg del consumo masivo de drogas en la sociedad actual, es decir al narcotraficante, debe declararse la droga no legal *sino gratuita*, al mismo tiempo que se asegura su calidad y su distribución a todo quien la requiera. Esto no solucionaría el problema del consumo de drogas, pero sí eliminaría el negocio de la droga y su carácter mafioso. Retomamos aquí a un concepto básico: el capitalismo comprende a todos, incluso a quienes excluye, pero *no admite ser competencia de todos*. A esto último lo considera una desviación política que precipitaría la *ingobernabilidad*.

que valora como el más alto progreso y felicidad. Puesto que el Mal no puede ser histórico —debido a que sólo existe producción burguesa, es decir la mejor/única posible—, entonces debe ser Metafísico. Satán y el Pecado servirán así como instrumentos de esta "toma de distancia", de esta *exterioridad* [52] desde la que los actores de la dominación juzgan y condenan lo que no es sino signo social de la disfuncionalidad o conflictividad de su propia dominación. Si esta sensibilidad resulta saturante, entonces todos llegamos a ser el Demonio mientras ritualmente juramos corporeizar al Arcángel.

Desde luego, los juegos ideológicos de separatidad/extrañación demandan un *orden único verdadero* desde el que salvar a los otros para su propio bien deviene un imperativo ético. De esta manera el juez-policía-Nación poderosa-religioso, etc., echa sobre sus hombros la pesada carga, el sacrificio, de velar por el bien de la Humanidad y restaurar, en cada ocasión, la justicia y el bien. Como se advierte, castigar implacablemente debe traducirse aquí como bendecir.

Donde encontramos más inmediatamente esta ideología de "castigar para salvar" es, sin embargo, en la cotidianidad de la familia y como fórmula del poder paterno hacia el resto de los miembros, en primer lugar, y del poder materno —de los adultos, en general— hacia los niños y los jóvenes [53]. Desde este punto de vista, la acción del ministerio del orden costarricense se encontraba "naturalmente" con el orden vivido desde el sentido común: en efecto, los jóvenes y los niños son grupos que *por definición* deben ser salvados de sí mismos mediante la permanente intervención de los adultos. Fundada en una consideración biológica, la indefensión existencial del animal humano recién nacido, la imagen de que los niños y jóvenes son sólo momentos precarios de transición hacia el adulto perfecto y hacia la sociedad adulta (responsable, estable) es el resultado de una sensibilidad histórica y de una ideología. En ella encontramos todos los elementos que precipitan la acción de Cortés-Fishman contra los indios-rockeros: una *realidad verdadera* (el mundo adulto), la *separatidad* (los jóvenes no saben lo que hacen, no son parte responsable de la sociedad adulta) y la *extrañación* (están poseídos por Satán). El niño y el joven (y también,

---

[52] Se trata del resultado de un proceso complejo: se separa lo producido de sus condiciones de producción (*matriz de separatidad*). Se sustancializan las condiciones de producción enajenadas de sus efectos históricos y se las determina como la Verdad, el Bien y la Belleza (el orden, la racionalidad, el progreso, la libertad). La conflictividad puede ser ahora juzgada desde esta sustanciación como algo que no le pertenece, como un monstruo, como lo puramente exterior (*matriz de extrañamiento*). Estamos hablando de algunos de los caracteres de la sensibilidad, dominante y de dominación, burguesa. Su mejor ejemplo gigante reciente fue la guerra contra el pueblo de Irak y la separatidad-extrañamiento de su régimen político (producido por Occidente) y satanizado en la persona del "monstruo Hussein".

[53] Por supuesto, en nuestras sociedades hiperrepresivas y falsamente permisivas, muchos jóvenes desplazan este poder contra sus hermanos menores, también para "salvarlos" desde su "mayor experiencia de la vida". Se trata, en realidad, de una actitud más amplia y fundamental: *vigilar y castigar.*

desde luego, la mujer y el campesino, etc.) se transforman así, "naturalmente", en sectores en los que el adulto tiene que intervenir como deber y sacrificio [54]. No puede extrañarnos que los autores más benevolentes del siglo XVI hayan considerado a los indígenas de Abya Yala como equivalentes a "niños". Escribe, por ejemplo, Bartolomé de las Casas:

> Todas estas universas e infinitas gentes a todo genero crio dios los mas simples sin maldades ni doblezes; obedientisimas: fidelissimas a sus señores naturales (...). Son assi mesmo las gentes mas delicadas flacas e tiernas en complission e que menos pueden sufrir trabajos y que mas facilmente mueren de qualquiera enfermedad: que *ni hijos de principes e señores entre nosotros* criados en regalos e delicada vida no son mas delicados que ellos (...) muy capazes e dociles para toda buena doctrina, *e ser dotados de virtuosas costunbres*: e las que menos impedimientos tienen para esto que dios crio en el mundo [55].

El punto nos ilustra, además, sobre los múltiples formas (cotidiana, familiar, política, policial, militar, religiosa, teológica, etc.) que asume la represión en las sociedades que se fundaron hace 500 años y que hemos venido reproduciendo sobre la base de conjurar lo que espontáneamente consideramos satanizaciones [56]. Como indica el artículo: así, no resulta extraño que el demonio seamos todos.

Que el demonio sean las instituciones históricas que nos bloquean, invisibilizan e impiden ejercer la práctica de la liberación en la historia [57], se pone particularmente de manifiesto en uno de los temas a los que *Cortés, Fishman, Satán* hace referencia. Se trata de la sexualidad, excitada como uso/mostración de la genitalidad por la sociedad moderna (instrumentalización del sexo para vender), y su sobrerrepresión oficial, al menos en América Latina, mediante la internalización de la culpa y del pecado. Con una imagen: la lógica dominante del mercado grita por la televisión, por el cine, por la moda, por el "arte", por el *marketing*: "¡Agrede sexualmente, copula, copula, copula!" y, al mismo tiempo, su alta espiritualidad bastarda exclama "¡Pecado, culpa, pe-

---

[54] El ideologema del poder familiar para el castigo reza: "Esto me va a doler más a mí que ti...". El padre no sólo priva, cancela, castra o golpea, sino que, además, debe ser compadecido y amado por su sufrimiento. Desde luego, la crítica no es respecto de la intervención de los adultos, inevitable por la interacción social, sino por su carácter unilateral, represivo, falsamente salvífico.

[55] B. de Las Casas: *Brevissima relacion de la destruycion de las Yndias*, pp. 33-34. Los énfasis son nuestros. Las Casas describe en todas sus obras al indio como equivalente al "niño más bueno del mundo" (Cf. L. Hanke: "Los primeros experimentos sociales en América", *en Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*... pp. 16-17).

[56] Facilita, asimismo, una lectura crítica de expresiones ominosas como *Madre Patria*.

[57] Esto significa que la libertad no es un dato o un hecho sino una tensión, una intención posible, producida socialmente como posible y materializada cada vez como esfuerzo por apropiarnos de nosotros mismos. Se trata de un esfuerzo constante e infinito.

cado!". Se trata de un doble movimiento que parece inconsistente o contradictorio, pero que se orienta en un mismo sentido [58]: el aherrojamiento de la libertad y la negativa a pensar-sentir-actuar la liberación de la genitalidad y la culpa sexuales que la misma sociedad moderna ha tornado posible. Pensado en el límite y para las sociedades latinoamericanas, en el momento en que se podría consolidar materialmente una articulación constructiva entre sexualidad y producción de una personalidad equilibrada y feliz, la institución eclesial dominante acentúa su monopolio de la valoración del empleo de la genitalidad (sexualidad restrictiva, aunque socialmente permitida) y amplía los espacios del dolor social, la culpa y el pecado. Se trata de una situación compleja: las formas de la interacción social, la constitución de grandes ciudades, las nuevas formas del trabajo de la mujer, la lógica del mercadeo, el efecto de demostración de la vida de "los ricos y famosos", estimula la permisividad genital, pero como la genitalidad ya no necesita ligarse con la reproducción su permisividad facilitaría el paso desde una sexualidad restrictiva a una erótica dominada por sentimientos no de propiedad, sino de aceptación, crecimiento, asociación, belleza, plenitud producida y asumida, que no se reduce a la genitalidad. La realización de esta última posibilidad implicaría una revolución sexual y también una revolución social al transformarse cualitativamente uno de los aspectos fundamentales de la sensibilidad moderna: el sexo y la identidad de género como propiedad y como poder ejercido contra otros. El movimiento contra la liberación posible y deseable —liberación que está aquí, a la vuelta de la esquina— se vale entonces de una lógica del trabajo o, en el caso de las sociedades latinoamericanas, de la espiritualización cristiano-católica de la carne. Aquí el sexo, inevitablemente genital, es contextualizado por redes infinitas de procedimientos y cautelas morales de modo que resulta imposible realizarlo sin caer en el pecado y sin articular destructivamente la personalidad con los estereotipos o del lujurioso o del asceta. Obsérvese bien que la significación e importancia de la Iglesia no deriva de la sexualidad que practiquen sus fieles —este es asunto secundario, casi sin importancia—, sino del *monopolio que esa Iglesia posee sobre el buen uso del sexo.* Es decir, de su monopolio para lograr que la gente se sienta en pecado [59]. La institución (y su internalización por cada cual y su expresión

[58] "¡A copular!" y "¡Pecado! se refuerzan el uno al otro como *culpa*. Occidente ha producido, en este sentido, *sociedades sexoides*.

[59] Debo esta observación al comportamiento del alto clero costarricense. Tratándose aquí de una Iglesia *boba* (estéril en cualquier sentido, pero obligada a sentirse pastora) sus pronunciamientos suelen ser conmovedoramente transparentes. En asuntos de sexualidad es obvio que los costarricenses no siguen las normas vaticanas, pero los pronunciamientos de la jerarquía al respecto no remiten a este comportamiento efectivo sino a su propio monopolio de la moralidad. Cuando la Iglesia jerárquica obstruye, por ejemplo, la educación sexual con observaciones socio-históricamente ingenuas no está refiriéndose a la sexualidad real de los jóvenes sino a la necesidad de mantener su cuota monopólica de poder social.

en la sensibilidad social) que monopoliza el mundo de la "sexualidad virtuosa" contribuye así a la reducción genital (o sublime) de los sentimientos de trascendencia y asociación históricas, refuerza el temor y la incertidumbre sociales mediante la creación de las "víctimas del pecado", metafisiza el Mal tornándolo eterno e impidiendo su comprensión histórica y, básicamente, consigue que la gente se asimile a una identidad que supone su desgracia. La "sexualidad verdadera y buena" puede entenderse, así, como la otra cara, necesaria, del moderno negocio de la pornografía [60].

El adjetivo "pornográfico" hace referencia a quien produce obras *obscenas*, o sea que ofenden el pudor. Pero el pudor es una producción histórico-social. H. Marcuse tiene una observación penetrante sobre el contenido político de lo que consideramos obscenidad:

> No es obscena en realidad la fotografía de una mujer desnuda que muestra el vello de su pubis; sí lo es la de un general uniformado que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agresión; obsceno no es el ritual de los hippies, sino la declaración de un alto dignatario de la Iglesia en el sentido de que la guerra es necesaria para la paz [61].

La sociedad moderna es estructural y situacionalmente impúdica —¿será necesario recordar la producción de polos autodestructivos de hiperriqueza e hipermiseria o a Juan Pablo II dialogando con Pinochet?—, pero no se avergüenza ni se siente culpable por ello. El artículo siguiente trata acerca de un caso específico de esta desvergonzada producción de obscenidades. Se publicó en el suplemento *Forja* que el semanario *Universidad* dedicó al aniversario de los primeros 500 años. Compartí sus páginas con el indígena maya Daniel Matul, el español José Miguel Oviedo, el costarricense Manuel Bermúdez y el paraguayo Augusto Roa Bastos.

Occidente le ganó al comunismo

En uno de los últimos capítulos de su celebrado *El gran fracaso*, un estudio acerca del nacimiento y muerte del comunismo en el siglo XX, Z. Brzezinski, graduado en Harvard y asesor de política internacional en los más altos niveles en EUA, describe lo que a su juicio constituyó el costo humano de la ingeniería social mediante la cual los países socialistas avanzaron en el desarrollo de su

---

[60] Para no recargar el texto no incluí un corolario obvio: la "sexualidad virtuosa" refuerza y eterniza las oposiciones y discriminaciones de género. De modo que perfectamente se la podría considerar, hoy, "enemiga de la Humanidad".

[61] H. Marcuse: *Un ensayo sobre la liberación*, p. 16. Por su etimología, "pornográfico" remite a prostitución. Lo obsceno, por tanto, hace referencia a una sexualidad socialmente corrupta. En nuestro argumento, lo obsceno es el campo propio de la manifestación de la "sexualidad virtuosa".

industria pesada y en sus logros en ayuda social y educación. Brzezinski enumera los siguientes rubros de sufrimiento humano:

a) ejecuciones sumarias en el proceso de la toma del poder;
b) ejecuciones de oponentes políticos y resistentes después de la toma del poder;
c) exterminio de todas las personas pertenecientes a varias categorías sociales y consideradas potencialmente hostiles, sin tener en cuenta las actitudes concretas de las víctimas;
d) liquidación del campesinado independiente;
e) fatalidades vinculadas con las deportaciones en masa y la reubicación arbitraria;
f) ejecuciones o muertes en campos de trabajo forzado;
g) cicatrices físicas y psicológicas derivadas de un prolongado encarcelamiento y trabajos forzados;
h) persecución de las familias de las víctimas del régimen, y
i) un clima socialmente invasor de temor y de aislamiento personal y político (*El gran fracaso*, págs. 290-292).

Se trata, sin duda, de horrores. Brzezinski calcula las víctimas en 50 millones de personas. Y no duda al expresar su juicio acerca de que

> Ningún experimento de reconstrucción social, de toda la historia humana, ha implicado un precio más alto en términos humanos —o ha sido tan dilapidador— como el encuentro de la humanidad con el comunismo durante el siglo XX.

Pese a que se tituló de doctor en Harvard, o quizás por ello mismo, Brzezinski no parece conocer demasiado de la Historia. En realidad, *el mayor costo humano de todos los tiempos en un encuentro que implicó una reconstrucción social se produjo en el siglo XVI*: fue el encuentro del Occidente capitalista y cristiano con los pueblos y culturas originales o profundos de lo que los kunas denominan Abya Yala. Los cálculos modernos permiten señalar que en lo que hoy es América residían en el año 1500 alrededor de 80 millones de personas. Para 1560 sobrevivían 10. Frivolizando el sobrecogedor dolor humano, sin duda una eficacia genocida que habría envidiado cualquier dirigente comunista o fascista. El más alto rendimiento se obtuvo en México: en el inicio de la Conquista, en 1519, contaba con 25 millones de habitantes. En el año 1600, con un millón. Una eficacia de más del 95%. Casi perfecto. Y algunos no dejan de considerarlo progreso. Con ese genocidio ganaron todos: Cristo, los "indios", los "negros" (que fueron victimizados masivamente poco después) y, por supuesto, el Orden Unico y Verdadero.

Lo interesante es que los procedimientos que enumera Brzezinski como propios del comunismo son enteramente aplicables a la Conquista Capitalista y Cristiano-Occidental de América: ejecuciones sumarias incluyendo la de dirigentes políticos, exterminios masivos, liquidación del campesinado, deportaciones forzadas, campos de trabajo, persecución y liquidación de las familias, clima social de temor y aislamiento. Es cierto que la Invasión del siglo XVI incluyó también la liquidación masiva por enfermedades inéditas, algo que no pudo atender la "ingeniería social" comunista en el siglo XX. En todo caso,

y sólo por ilustrar un aspecto, el del clima social de temor y aislamiento, escuchemos a Diego de Landa, obispo de Yucatán:

> Dice este Diego de Landa que él vio un gran árbol cerca del pueblo en el cual un capitán ahorcó a muchas mujeres indias en sus ramas y de los pies de ellas a los niños, sus hijos. Hicieron en los indios crueldades inauditas pues les cortaron narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos y las echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies: daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres, y si los llevaban en colleras y enfermaban, o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas por no pararse a soltarlos (citado por Todorov: *La conquista de América*, págs. 153-154).

Obviamente, un relato salvífico.

Lo espectacular, sin embargo, no es sólo la eficiencia occidental para asaltar, liquidar y destruir. Lo realmente "*fan*tastic" [62] es que, como lo hace Brzezinski, estas capacidades le resultan enteramente inexistentes y sus víctimas invisibles. Occidente no destruye: integra en el progreso. La Iglesia no asesina: salva para la fe verdadera. Dios no es cruel, sólo implacable en su amor infinito. No se trata meramente de ceguera histórica y de invisibilización del dolor de los discriminados a quienes se produce como víctimas. Existe también una trastrocación. La sociedad occidental no sólo invade y destruye y mata. Además, proclama que sus víctimas fueron las culpables. Los "indios" practicaban sacrificios humanos (de inspiración religiosa) [63] y no entendían español ni portugués. Eran, como se advierte, objetos propicios para la matanza. Inevitablemente culpables. La sociedad que asesina es, al mismo tiempo, despiadadamente inocente. Hasta hoy. Por eso, quiso "celebrar" el Quinto Centenario y, en uno de los extremos de su impudicia, se propone una "segunda evangelización" y la "globalización" del Universo. ¿Con qué costo natural y humano? ¿Y existirán todavía los penetrantes cronistas "a lo Brzezinski" para reseñar (invisibilizar/sesgar) las que serán, sin duda, sus últimas hazañas?

◆ ◆ ◆

El título del artículo: *Occidente le ganó al comunismo*, descansaba sobre una evidencia del "sentido común" actual que es, sin paradoja,

---

[62] Referencia a la propaganda de la NBA (espectáculo de básquetbol profesional) norteamericana.

[63] El mismo Todorov hace una distinción importante entre sociedades con sacrificio y sociedades con matanza (Todorov: *op.cit.*, pp. 155-157). Desde ella, el sacrificio es un homicidio religioso cuyo ritual muestra la fuerza de la trama social que lo realiza. Los aztecas cometían homicidios religiosos. La matanza, en cambio, es un signo de la debilidad del tejido social. Se realiza en la periferia, en las colonias o en las fronteras y sus víctimas son reducidas a la animalidad. Se trata de un homicidio ateo al que se busca invisibilizar: "Al contrario de los sacrificios, las matanzas no se reivindican nunca, su existencia misma se guarda en secreto y se niega". La conclusión del análisis de Todorov es de la mayor importancia: "La 'barbarie' de los españoles no tiene nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos (...). Lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allí".

equívoca y en ciertas condiciones enteramente equivocada. La crisis de liquidación de las sociedades del socialismo histórico en Europa y la URSS hizo de la década del noventa la primera sin imperio soviético en la segunda parte de este siglo. El "sentido común", construido desde los centros capitalistas, traduce esta situación como "su triunfo". Se trata, como he comentado más ampliamente en otro lugar [64], de un "éxito" *frente a un adversario* [65] al que imaginariamente se ha producido como lo enteramente otro (el "comunismo") o distinto, y de cuya derrota uno puede inferir, como en el fútbol, la victoria propia. Aunque el "sentido común" siempre busca y encuentra consuelo en sí mismo, esta imagen posee al menos dos puntos particularmente débiles. En primer lugar, la expresión "éxito" puede —y en mi opinión debe— privilegiar su denotación como *logro de los objetivos propios*. Sólo dentro de esta referencia alcanza sentido efectivo "vencer al adversario". El mismo sentido común —que no tiene por qué ser consistente— ha acuñado la expresión "victoria pírrica" para indicar que un mero triunfo contra otro puede implicar también el fracaso [66].

En segundo lugar, el "comunismo" —una imagen del bloqueo a la revolución bolchevique, posteriormente revitalizada por la Guerra Fría— o, dicho correctamente, las sociedades del socialismo histórico europeo y soviético están muy lejos de haberse constituido nunca como la alternativa, en su sentido fuerte, de las sociedades occidentales, como pretende representarlo el sentido común. La imagen del totalitarismo soviético ateo enfrentando a las democracias capitalistas creyentes es un estereotipo —posee referentes objetivos, pero están descontextualizados y manipulados— que obvia que el socialismo soviético o polaco, etc., se determinó a sí mismo en relación (competencia, emulación, horizonte) con los logros de la *productividad capitalista* y también en relación con su *geopolítica* (constitución imperial, dominio del mundo). Con esta doble relación, el socialismo histórico se hizo a imagen y semejanza de su referente burgués [67]. La "espiritualidad" fundamental

---

[64] H. Gallardo: *Crisis del socialismo histórico*, pp. 51-52 y 185-186.

[65] Las sociedades occidentales tienden a representarse sus "éxitos" desde una sensibilidad configurada desde prácticas de poder (dominio, control, destrucción) que se ejercen *contra*... la Naturaleza, otras sociedades, etc. Esta sensibilidad posee como matriz la imagen del individuo o del grupo social constituyendo el mundo desde su voluntad. Visto así, el entorno, lo otro distinto, no puede aparecer a esta voluntad sino como obstáculo que debe ser vencido. Este énfasis obsesivo en vencer tiende a invisibilizar la posibilidad de que el éxito sea valorado como *un logro de los objetivos propios en la historia*.

[66] La expresión hace referencia a Pirro (318?-272 aC), rey de Epiro, quien, tras una batalla particularmente costosa contra los romanos en Asculum, señaló: "Con otra victoria como ésta, estoy perdido".

[67] Las sociedades del socialismo histórico son parientes del capitalismo desarrollista, es decir de uno que aspira al pleno empleo y a una distribución con justicia del producto social. Luego, "capitalismo" se dice al menos de dos maneras: capitalismo salvaje (crecimiento sin desarrollo, democracias sin derechos humanos, culto a la destructividad) y capitalismo con rostro humano (aspiración al pleno empleo y a la justicia social, expansión de la democracia representativa, vigencia de los derechos humanos).

del socialismo soviético es occidental. Sus diferencias (el plan económico, una ideología 'científica' revolucionaria, la identificación de pueblo, Partido y Estado, la saturación ideológica) no son radicales y no permiten determinarlo como alternativo del "orden burgués". Precisamente, en cuanto Brzezinski, siguiendo al sentido común (o sea a la sensibilidad de la dominación), hace de la experiencia soviética un "enemigo al frente", algo absolutamente *exterior* a y *distinto* de Occidente [68], es que puede focalizar y analizar los crímenes de la ingeniería social soviética como exclusivos e invisibilizar los crímenes que están en la constitución de su propia identidad europea-norteamericana capitalista. La trama ideológica es obvia: crímenes de esa magnitud sólo pueden cometerse fuera de nuestro orden. Luego, si esos crímenes existieron es porque se trataba de un orden enteramente distinto del nuestro [69].

En este caso, la pareja invisibilización/visibilización sesgada que ilustra el discurso de Brzezinski remite a una ausencia central en las discusiones sobre la crisis de liquidación de las sociedades del socialismo histórico y de la ideología marxista-leninista y, también, sobre la crisis del marxismo: el hecho obvio de que ellas se expresan en una *crisis*

---

[68] Es decir a cómo la sociedad burguesa quiere representarse ante sí misma. Sólo para contrastar, es posible ofrecer una lectura alternativa. Opina D. Ribeiro: "... se produjo y maduró la revolución mercantil en el siglo XVI. Entre los desastres que ésta provocó por toda la Tierra al deshacer el mundo cultural múltiple de entonces y para rehacerlo como un solo mundo, uno de los mayores, se puede mencionar la incorporación de la humanidad entera a un único sistema económico interactivo e interdependiente, fundado en una misma fuerza de trabajo distribuida por todos los continentes. La creación y el funcionamiento de este sistema se viabiliza por la destrucción de las bases de las civilizaciones autónomas que florecían entonces fuera de Europa, a fin de reclutar sus trabajadores y con ellos los pueblos tribales para desempeñar la función de proletarios externos de las nuevas metrópolis europeas, en la condición de esclavos modernos.// Con razón, durante los últimos siglos, primero forzada por la revolución mercantil y posteriormente por la revolución industrial, la humanidad presenció la reducción de sus caras étnicas —encarnadas en más de diez mil pueblos— a menos de dos mil (...) Nunca antes había sido tan empobrecido y degradado el género humano. En ciertos momentos, parecía que todos los rostros del humano serían apagados para sólo dejar florecer los blancos, europeos y cristianos" (*Indianidades y venutopías*, p. 19).

[69] Un criterio semejante se emplea para descalificar la matanza que significó la Conquista de América como un asunto propio de los "atrasados españoles", los "bárbaros de Europa" en el siglo XVI. No se trató de la Europa buena, sino de una sociedad feudal, católica, atrasada. Desde luego, estamos ante otra imagen ideológica. Según los *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, la Europa "buena" era capaz de sentenciar, a inicios del siglo XVIII, por medio del reverendo Samuel Hopkins, que "Dios quería que los indios fuesen exterminados, por lo que El aprobaba su cacería con perros". En *The First American* (Nueva York, 1927), al indicar que los puritanos consideraban a negros e indios como a salvajes malditos a quienes se podía exterminar o esclavizar sin miramientos, se hace la siguiente cita: "No sabemos cómo ni cuándo los indios fueron primeros pobladores de este rico continente, pero sí sabemos que el Demonio habrá de exterminar esa mesnada de salvajes para que el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo no sea vilipendiado por ellos". Todas estas referencias las he tomado de L. Hanke, *op. cit.*, p. 62. Como se ve, las "leyendas blancas y negras" no son sino distractores ideológicos.

global de civilización. "Después del comunismo", por decirlo con una imagen de la estupidez generalizada por la prensa dominante, "el mundo no actúa mejor, sino que peor". Irak, Somalia, las marchas de los agricultores franceses, las matanzas en Yugoslavia, los neonazismos, la homogeneización desesperanzada de la juventud europea, las migraciones, la ceguera ante la destrucción ambiental y la pobreza, la proclamada ausencia de alternativas y la ausencia de liderazgo político y cultural determinan desafíos que los actores de la dominación intentan ni siquiera percibir mediante las nieblas del "desencanto" y del "final de la Historia". Al lado de este *Gran Fracaso*, porque contiene a todo el mundo, aun cuando no lo incluya, el colapso del imperio soviético es sólo un *petit échec* [70] porque se trata de un colapso regional, particular, cuando lo que está en cuestión hoy es el todo, la globalidad, el ser mismo de los seres humanos y su horizonte de existencia.

Dicho con mayor precisión, no puede extrañar que un autor como Brzezinski, desde su virilidad blanca, europea, titulada en Harvard y ejercida en Washington, no vea que las sociedades americanas y específicamente las latinoamericanas son, en su origen, sociedades de exclusión y de matanza [71] y que continúan siéndolo. Lo dramático es que esto se invisibilice y sesgue en nuestras sociedades periféricas, dependientes y ladinas que, en su conjunto, constituyen no el factor viril del intercambio mundial o de su geopolítica sino su femineidad degradada y prostituida [72], un efecto específico de las prácticas obscenas que configuran la única y excluyente sociedad actual. Una sociedad de víctimas, blancas [73], ladinas, de color, que no desea y no busca reconocerse como victimizada es una sociedad sin identidad e, inevitablemente, sin historia propia y sin verdad histórico-social. El interlocutor efectivo

---

70 *Pequeño fracaso*, en francés, para disminuir su alcance.

71 De exclusión y de matanza para la prosperidad de algunos. Brzezinski también invisibiliza el que las sociedades europea y norteamericana tienen en el origen de lo que consideran *su* "prosperidad" la trata de seres humanos y su esclavización. En *The history of the Negro slave trade in its connection with the commerce and prosperity of the West Indies and the wealth of the British empire* (Londres, 1805) señala R. Sabine, un partidario del comercio de esclavos, que la prosperidad y la riqueza de la metrópoli dependían de la amplitud del comercio de esclavos y de la importación de esclavos en las plantaciones (colonias) (referido por Abramova, *op. cit.*, p. 30). En apariencia, en Harvard tampoco se realizan estas lecturas o Brzezinski desasistió a algunos cursos.

72 Empleo conscientemente estas imágenes propias de la dominación de género patriarcal para enfatizar la relación mujer-víctima, en cuanto agredida y violentada, negada o desapropiada de su ser y potencialidades, puesta a la defensiva, reactiva, indigna, y el carácter global de las sociedades latinoamericanas bajo la dominación.

73 Blanco" no designa una raza, sino un *status contra el dominado*: el "negro", el "indio", el "ladino", la gente "de color", los "grasientos", los pueblos "de color café", el "piel roja", etc. Desde este punto de vista, un negro norteamericano se considera hoy albino en Costa Rica o El Salvador. Llamo ambiguamente "blancas", por consiguiente, a nuestras oligarquías dependientes. Forma parte de la necesaria transformación radical de este mundo el proponerse una sociedad de seres humanos sin color. El "color" es un signo de las sociedades de exclusión y de matanza.

de Brzezinski son estas sociedades no en cuanto degradadas, sino en cuanto urgidas de identidad-dignidad [74] y de vida. Cuando los adultos-hombres del centro imperial gritan eufóricos que han vencido-destruido a la URSS están diciéndonos "Y haremos lo mismo con ustedes" (no porque seamos comunistas, sino porque somos pueblos vencidos, vergüenza para una humanidad que se desea e imagina exitosa, blanca, poderosa, plena. ¿Cómo podría nunca representar lo que Occidente imagina de sí un indígena cakchiquel [75] o un miserable emigrante mexicano? ¿Como podrían nunca representar a Occidente los afroamericanos haitianos y los campesinos pobres de todo el subcontinente, excepto como víctimas y como resistencia?).

Una resistencia de 500 años debía configurar identidad. Los latinoamericanos ladinos, es decir quienes aspiran a "blancos" y "occidentales", y sus instituciones, no aceptan esta historia autoidentificadora de esperanza tanto porque no desean reconocerse como víctimas (prefieren ser víctimas vergonzantes, culpables) como porque, con una credulidad desconfiada, aspiran a ser victimizadores completos. Represores y torturadores de nuestros pueblos, excluidores y depredadores y explotadores, invisibilizadores de nuestra historia, los ladinos se afanan por conseguir un nicho en la Historia sin saber, o sin querer saber, que han estado en él como sus ocupantes plenos desde hace 500 años.

Expresado así, se pone de manifiesto, para nosotros, un nuevo alcance de la crisis de las sociedades del socialismo histórico y, por asociación, del marxismo. Cualesquiera cosas que puedan llegar a ser, socialismo y marxismo fueron inicialmente proposiciones revolucionarias, *desde las víctimas* de la sociedad moderna. Las víctimas de la explotación, de la enajenación, de la discriminación de género, del adultocentrismo, de la idolatría, de una cosmovisión excluyentemente urbana e industrial, del racismo, del colonialismo..., o sea su oposición y lucha, su resistencia y su voluntad para transformar sus condiciones de existencia, constituyen el o los criterios de verdad y de bien (liberación) históricos del socialismo y del marxismo. Cuando Brzezinski descalifica las experiencias históricas del socialismo, valoradas por su imaginación harvardiana como *lo absolutamente otro*, descalifica, asimismo, la victimización de nuestros pueblos y su resistencia como pura dilapidación humana. Si reparamos en que esta victimización-resistencia constituye el eje efectivo de nuestra identidad de seres humanos y, en el mismo movimiento, la posibilidad de decir nuestra palabra cultural, o sea la palabra ofrecida transparentemente a los otros, a los distintos (*¿quién no es distinto?*) para crecer con ellos y para todos [76], advertimos que Occidente desea existir sin nosotros pero no puede ser sin nosotros.

---

[74] Véase, supra, *Sobre la Revolución Cubana*. Es en este sentido que el proceso revolucionario cubano es un hecho cultural popular.

[75] Uno de los pueblos mayas que reside en Guatemala.

[76] Este es un proceso de universalismo concreto, histórico.

La sociedad occidental sólo puede funcionar estableciendo diferenciaciones que transforma en discriminaciones, en explotación, en exclusiones. En este proceso destructivo, que no comprende sólo al mundo de los pobres sino que a los pobres en todo el mundo, genera sus sentimientos y prácticas de apropiación y su arrobada autoidentificación. Exige inferiores, víctimas, para poder focalizar su imagen de benevolencia paternal en el espejo. Pero si en esta percepción fundamental el mundo de las víctimas, su exasperado dolor rechazado, y el "comunismo" juegan la misma función, lo exteriorizado por la sociedad capitalista como el Mal para poder sobrexistir, el título del artículo "Occidente le ganó al comunismo" revela su grieta interior insalvable. *Occidente no puede ganarle al comunismo porque ello le implicaría transformarse radicalmente desde sí mismo.* El "comunismo" no es sino una de las formas de una mala conciencia, de una conciencia culpable, la exteriorización de un crimen objetivo y objetivado como "lo otro" *indispensable pero a lo que hay que destruir perpetuamente* para saberse limpio, recién bañado, terso, perfumado. En alguna parte, Franz J. Hinkelammert escribió que la sociedad occidental derrama sangre que nunca mancha [77]. Quizás no manche, pero perfuma. La fruición con que se aspira políticamente a sí misma la sociedad moderna no es sino la inexorable contraparte del hedor que se adjudica al otro, a las víctimas "responsables por su propio dolor, color, improductividad, corrupción, miseria y crueldad". La sociedad occidental no puede ganarle al "comunismo", es decir al "Mal" y al "Pecado", porque los lleva en su interior como su contradictoria plenitud posible rechazada y satanizada, como su oferta de felicidad y de belleza, como la utopía que tiene que descalificar y destruir perpetuamente [78]. Pero, desde luego, si Occidente no puede ganarle a "su" comunismo imprescindible, puede, en cambio, proponerse su derrota una y otra vez, ya bajo la forma del "infiel", del "indio", de la "URSS", del "ambiente" de "la mujer", del "explotado", del Tercer Mundo, de Hussein, de "los negros", en una escalada que no se consuma sino con la autodestrucción. Como el neurótico obseso, Occidente no consigue sus metas sino mediante el autoenvilecimiento que prepara el suicidio [79]. No es raro, entonces, que la crisis de liquidación de las sociedades del socialismo histórico, una muerte que contiene la desaparición de sus propias esperanzas eternamente re-

---

[77] En realidad, en *Subjetividad y Nuevo Orden Mundial*: "Eso simboliza a Occidente y toda nuestra civilización. Produce sangre, que no deja ninguna mancha" (p. 18).

[78] Véase, antes, el artículo *La Conquista Interminable*. A esta utopía efectiva, la sensibilidad burguesa contrapondrá su sociedad de capitalismo perfecto (mercado sin defectos), una antiutopía destructiva.

[79] La autoliquidación está presente en la situación ambiental, el armamentismo nuclear, la extremada polarización opulencia/miseria, y la uniformización étnica que reduce a la perspectiva occidental las posibilidades de dar respuesta a los desafíos materialmente mundiales (véase, más adelante, "Problemas mundiales". También, D. Ribeiro, *op. cit.*, pp. 17-34).

primidas, resuene para el obseso como "su triunfo" y que los 500 años de constitución material de su imperio mundial le exijan o provoquen una *celebración sin expiación* [80].

Precisamente a examinar uno de los eufemismos con que se pretendió disimular esta celebración —obviamente sin expiación ni restitución—se refiere el artículo que sigue, publicado por *Universidad* en octubre de 1992.

Sobre el encuentro de dos mundos

La ocurrencia de hablar de un *Encuentro de dos Mundos o Culturas*, para referirse a la Conquista de América por algunas sociedades europeas, se gestó en parte debido a la perceptible y creciente hostilidad mundial que despertó la voluntad de "celebrar" el Quinto Centenario del "Descubrimiento" y también porque esta animosidad contribuía a deteriorar el esfuerzo del gobierno español por configurar una comunidad iberoamericana (cumbres de Guadalajara y Madrid) que le facilitara un mejor desempeño en la Comunidad Económica Europea, espacio en el que buscaba representar al mercado hispanoparlante [81].

De hecho, la proposición de "celebrar" el V Centenario suscitada inicialmente por el gobierno español, las oligarquías latinoamericanas y la jerarquía eclesial católica tuvo una gran acogida, pero no del tipo que esperaban sus promotores. La "celebración" ostentaba tan impúdicamente sus caracteres eurocéntricos, imperiocéntricos y cristianocéntricos (se trata del falso Cristo oficial católico, sediento de víctimas y de vencidos que muestra su poder sobre los campos de batalla en los que se resuelve el punto de la "fe verdadera": judíos, "negros" e "indios", pobres y tercermundistas serán discriminados y aniquilados en su nombre) que los impulsadores del festejo debieron recular. No se convocó más a celebrar una invasión y una conquista sino que se llamó a "conmemorarlas", es decir a traerlas colectivamente a la memoria. Desde luego, los actores de la dominación son taimados y persistentes: por su uso eclesiástico, "conmemorar" posee todavía matices de encomio. Pero, en fin, resultaba una salida casi honrosa ante una celebración abierta inaceptable (desde luego, algunos de los principales chacales iberoamericanos y romanos insistirán

---

80 En su visita a Santo Domingo, en 1992, Juan Pablo II pidió perdón por los crímenes cometidos en el nombre del evangelio contra los pueblos originarios de Abya Yala y de Africa. Pero la solicitud de perdón que no se acompaña de expiación y restitución es sólo una palabra. Véase también sobre este punto la nota 144.

81 Sobre la polémica suscitada en México por la transformación del "descubrimiento" en "encuentro" puede verse *La idea colombina del descubrimiento desde México*, de Juan Ortega y Medina. Rivera Pagán dedica unas pocas pero penetrantes páginas al punto en su ya citado *Evangelización y violencia*. Enfatiza que el "encuentro" invisibiliza la significación de la depredación de Africa en la constitución de lo que hoy es América, el desconocimiento que supone referirse a un único mundo indígena y lo improcedente de determinar como "encuentro" lo que fue la brutal desestructuración, desculturización y reducción a la sumisión de los pueblos originarios de Abya Yala (pp. 21-25). Agregaremos que el empleo de "encuentro" privilegia, además, una *fecha*, el 12 de octubre de 1492, sobre el *proceso* de invasión, conquista y constitución de América.

en celebrar su orgía el 12 de octubre, mas todos sabemos cuál es el alimento preferido del *Thos aureus* [82] en sus fiestas).

De modo, pues, que, especialmente en los círculos diplomáticos y gubernamentales y entre los escribidores cooptados, comenzó a hablarse, más que de celebración, de *Encuentro de Culturas* o de Dos Mundos. La denominación, como todos los nombres oficiales, es, desde luego, históricamente inapropiada. Designa lo que es más bien un *desencuentro permanente* entre el mundo europeo y los mundos que en 1492 constituían los pueblos profundos de lo que hoy llamamos América. Se trata de un desencuentro permanente porque iniciado entonces se ha prolongado, sin tregua, hasta el día de hoy.

Para que hubiese existido Encuentro, el Mundo Europeo que llegó tendría que haber percibido y valorado en estas tierras, ayer y hoy, un mundo humano efectivo. Pero ni la Corona, ni la Iglesia ni la empresa privada tuvieron entonces la capacidad y la voluntad para encontrar aquí un orden (mundo) humano. En 1992, ni el BID, ni el Departamento de Estado ni la Iglesia Romana ven en estas regiones más que oportunidades de inversión privilegiada, estólidos lameculos y romas feligresías cautivas. La sensibilidad de la dominación no ha cambiado significativamente en 500 años. Sólo las formas de la discriminación señorial y del genocidio son distintas. La misa, por ejemplo, se dice ahora en castellano y el idioma "culto" es el inglés. Pero se trata de detalles de un mismo y doble desencuentro: el que se produce entre etnias que se consideran a sí mismas "civilizadoras" y etnias rebajadas como "salvajes" y el que se gesta como efectos de una cultura que hace del poder una práctica de dominación [83]. No puede existir "encuentro" entre blanco e "indio" o "negro" o "coolie" porque los últimos son sólo corporeizaciones de fuerza de trabajo y el primero es persona. No puede existir encuentro efectivo entre el dominador y el dominado porque el primero es látigo y el segundo lomo.

Desde otro ángulo, lo que hoy llamamos América Latina no era tampoco en el siglo XV un único mundo. Existían sociedades como la inca y la azteca cuyo desenvolvimiento exigía un Estado y que coexistían con sociedades protoestatales como la maya y con colectivos de agricultores y recolectores y cazadores como los mapuche de Chile o los tehuelche de Argentina [84]. En ellos,

---

[82] Nombre elegante para el comedor de carroña.

[83] Por ello, Occidente valora la intervención e invasión permanentes contra otros pueblos y culturas como "pacificación" y "evangelización".

[84] Cf. H. Dieterich: *Emancipación e Identidad de América Latina: 1492-1992*. Sobre esta diversidad, existe una bella descripción de Roberto Levillier: "Indios eran los tekeskas y tahinos de Cuba, mansos y hospitalarios; indio, el caribe antropófago; indio, el otomí primitivo, que vivía en cuevas; indio, el salvaje jíbaro; indio, el uro, más pez que hombre, que vivía en las aguas del Titicaca; indio, el artístico picapedrero maya y el orfebre chibcha, y el sabio legislador incaico, y el delicado ceramista yunga, y el tejedor coya; indio, el heroico azteca, y el canibalesco chiriguano, y los indómitos diaguitas y araucanos; indios, el tímido jurí, el nómada lule y el sedentario comechigón y el fiero guararí, y variaban las inteligencias, las crueldades y mansedumbres, los tonos de la piel, las lenguas, los ritos y las teogonías, y se confundían los *veri domini* (señores genuinos) con los indios usurpadores que los sujetaron a su obediencia. Ni en su posición jurídica, ni en su aspecto físico, ni en su lengua, ni en sus gustos, ni en sus modalidades, ni en sus capacidades creadoras eran los mismos" (referido por Rivera Pagán, *op. cit.*, pp. 21-22. Puede verse también la observación de L. Hanke sobre el mismo texto en "Bartolomé de Las Casas: el antropólogo", *op. cit.*, p. 227). Desde el punto

los conquistadores europeos debieron ver la magnificencia de la Creación de Dios, sus múltiples rostros humanos y colectivos. En cambio, vieron, contaron y se apropiaron sólo de "indios" y de sus tierras. Por supuesto, esto sólo dice del "Dios" que traían en su corazón. O en su civilización, si se lo prefiere. El mundo europeo que llegaba no podía encontrar más que la propia proyección de su lujuria hecha pasar por Dios: la consecución interminable del oro. Se trata de la "espiritualidad" del capitalismo inicial, activada por el fetichismo mercantil.

Hoy tampoco existe un único mundo en América Latina. Con independencia de cuestiones geográficas y geopolíticas, la dominación oligárquica que padecen estas sociedades las divide inexorablemente en látigo y lomo. En política electoral, en la existencia privada, en la cotidianidad: empresario, cura, hombre, mujer, afroamericano, bribrí, mestizo, joven, campesino, etc., se comportan siempre o como látigo o como lomo. Una joven india del campo es siempre espalda. Un varón blanco y rico de la ciudad es siempre látigo. Ambos, por supuesto, pueden ser "cristianos". Pero no configuran comunidad.

Si hubiese que conmemorar algo, entonces, tendría que ser la llegada y universalización de esta espiritualidad de desagregación, de destructividad, de dolor y de muerte. *Espiritualidad de desencuentro* que sólo posee ojos generosos para sus propios ídolos violentos. Los ha venerado y ha introducido su culto por largos 500 años. Ha hecho de las sociedades latinoamericanas lo que éstas son hoy: en el límite, las regiones nada transparentes de los "desaparecidos", los "niños de la calle" y los "desechables" que se dirigen, dicen que con fe verdadera, hacia su segunda evangelización.

♦ ♦ ♦

La expresión un *desencuentro permanente* hace referencia a la espiritualidad falsa que anima a Occidente. En Abya Yala los europeos buscaron y tomaron posesión de *mercancías*: minerales, tierras, personas [85]. Algunos profesionales de la filosofía en América Latina han estimado que en el origen de la identidad latinoamericana se encuentra una disputa (que contiene una negación o una duda) por nuestra humanidad [86]. Pero negar la humanidad plena del "indígena" no fue

---

de vista de la diversidad idiomática, se ha verificado la existencia de 133 familias lingüísticas independientes en Abya Yala.

[85] Todorov logra una buena síntesis personalizante de este proceso, refiriéndolo a Hernán Cortés: "Cortés (...) cae en éxtasis frente a las producciones aztecas, pero no reconoce a sus autores como individualidades humanas que se puedan colocar en el mismo plano que él" (*op. cit.* p. 139). Beatriz Pastor ha escrito: "Será la metamorfosis del *hombre en cosa*, pasando por la primera metamorfosis del *hombre en bestia*... que culminará en la transformación del *hombre en mercancía*" (*Discurso narrativo*, pp. 95 y 101, citado por Rivera Pagán, *op. cit.*, p. 228). Pero no es sólo el ser humano: se trata de todo el mundo como medio para el enriquecimiento y la acumulación egoístas.

[86] Cf., en especial, L. Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, pp. 13 y 30. En un escrito reciente, ha insistido sobre el punto: "¿Qué somos? ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Indios? ¿Españoles? Y con ello, la inútil lucha del mestizo por semejarse al padre negando a la madre, y del criollo añorando el mundo de su padre" (*500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana*, p. 10). Desde su criterio de ingreso "filosófico", Zea no puede

sino la fórmula ideológica (política, religiosa, teológica, filosófica) para arrebatarle su carácter de propietario legítimo incluso sobre sí mismo. En el origen de las sociedades latinoamericanas no está en discusión efectiva la humanidad del "indio", sino la legitimidad de sus posesiones y de su poder (material, simbólico) sobre su mundo. Con la destrucción de las condiciones de su existencia social derivada de la cacería, la guerra y la conquista, se sanciona su discapacitación para el auto-gobierno y la necesidad de recluirlo en un régimen de trabajo obligatorio, reducciones serviles mediante las que los "naturales" y después los "pobres" (negros, esclavos, siervos, campesinos, asiáticos, obreros, excluidos) quedaron determinados como meros instrumentos para la propiedad y riqueza de otros y los ámbitos que habitaban u ocuparon como espacios de explotación y destrucción. La discriminación oligárquica, iniciada entonces, pero que se prolonga hasta hoy, posee, pues, una matriz económica [87].

La discriminación oligárquica y señorial *en el límite*, es decir como práctica de poder absoluto sobre la existencia de un otro rebajado o negado no constituye ni un rasgo casual de la dominación occidental europea, ni un efecto del "particularismo" español [88], sino uno de los

---

advertir que lo que ha estado desde hace 500 años en cuestión (afirmación/negación prácticas) es el carácter de la propiedad, del trabajo social y de la apropiación y que ello constituye la matriz de toda discusión acerca del "ser del hombre".

[87] J. Friede ha sintetizado: "Toda la economía colonial, especialmente durante la primera mitad del siglo XVI (...) se basaba en la explotación del indio, bien fueran sus bienes materiales o su libertad personal (oro, tributos, esclavitud) lo cual resarcía al conquistador de los gastos y riesgos incurridos en la Conquista, o bien fuera el aprovechamiento de su fuerza de trabajo para la explotación de las riquezas naturales (minas, perlas, agricultura, ganadería) que permitía el enriquecimiento del colono" (*Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, p. 22). Sobre el papel económico del tráfico de población africana y de su utilización como fuerza de trabajo esclava indica el especialista J.E. Inikori: "No hay (...) ninguna duda de que la espectacular expansión del comercio mundial de 1451 a 1870 fue debida en gran parte a la movilización de esclavos africanos para explotar los recursos de América. Además, el desarrollo y el progreso económicos de Europa y América del Norte durante este período fueron ampliamente favorecidos por la expansión del comercio mundial. (...) Los verdaderos perdedores a costa de los cuales se edificó el sistema atlántico han sido (...) los países de Africa (*La trata negrera y las economías atlánticas de 1451 a 1870*, p. 105). El corolario político de esta reflexión es que no es posible transformar la dominación oligárquica sin alterar su base económica.

[88] Como querrían los partidarios de la "leyenda negra" contra España, determinada en ella unilateralmente como cruel, intolerante, católica, oscurantista, científicamente estéril y estúpida. Las leyendas "blanca" y "negra" son pura diversión ideológica. Menos recordado, sin embargo, es que los españoles, sin ningún ánimo de distracción, elaboraron durante el siglo XVI su propia *leyenda maldita* contra los "indígenas". En ella los caracterizaron como idólatras, satánicos, sacrificadores de seres humanos, antropófagos, sodomitas y sucios. Para evitar que reincurrieran en sus prácticas nefastas después de su conversión a una "existencia verdadera" los misioneros cristianos entrenaron a los niños para que espiaran y denunciaran las prácticas idolátricas de sus padres (Cf. Rivera Pagán, *op. cit.*, p. 270). De modo que, contrariamente a lo que estima Brzezinski (véase, *supra*, *Occidente le ganó al comunismo*), tampoco fue la ingeniería social comunista/stalinista la que inventó el mecanismo siniestro de descomposición familiar asociado con el espionaje de los adultos y padres por sus hijos y niños.

efectos materiales elementales de la incapacidad de su totalidad productiva (formación económico-social, modo de producción) y, con ello, de su sensibilidad cultural, para asumirse, a la vez, como *centro* de una efectiva *Historia Mundial*, empíricamente abierta en 1492, y como *experiencia particular* de existencia humana en un único mundo de diferentes, mundo, orden (articulación constructiva) del que todos, pero en particular los centros, debemos hacernos responsables [89]. Retorna una imagen: las estructuras de dominación (producción y reproducción) capitalista *comprenden a todos*, incluso a quienes excluyen y a lo que excluyen, pero es *competencia sólo de los intereses*, más que de las necesidades, de *centros que asumen su particular lógica productiva como universal*. Comprendida así es posible entender cómo la sociedad occidental se propone la realización generalizada de la libertad y de la justicia, identificadas con sus propias estructuras de acumulación y reproducción, en el mismo movimiento en el que se constituye como el mayor crimen contra la humanidad [90] por lo que posibilita y reprime.

La imagen del "desencuentro" no afecta, por lo tanto, exclusivamente a las víctimas de una historia mundial asumida como expansión imperial sobre los seres humanos y las cosas, es decir como una expedición del Amo, sino que toca a la identidad sustantiva de Occidente. Se trata de una identidad desgarrada por el esfuerzo siempre renovado por alcanzar lo imposible. L. Hanke lo ha sintetizado así para el momento europeo-español de la invasión y conquista de América:

> ...la Corona y la nación intentaban hacer lo imposible. De una parte buscaban el dominio imperial, el prestigio y los ingresos, de otra, la entrega voluntaria de pueblos culturalmente diferentes a la nueva religión que ellos ofrecían o imponían [91].

Pero lo que el erudito considera como dos propósitos incompatibles constituyen manifestaciones necesarias de un único proceso de utopía destructiva y de identidad desgarrada mediante el que la voluntad occidental se ofrece a sí misma la libertad y la plenitud [92] de su inalcanzable falso universalismo y para cuyo logro destruye una y otra vez las existencias presentes y particulares. La dinámica destructiva de la sociedad occidental la lleva, en el límite, a desplazar y suprimir incluso su propio remedo de espiritualidad por la mera presencia de los

---

[89] El europeo no sabe sentirse ni asumirse como centro sin universalizar (abstracta y hegemónicamente) su ser europeo. Puesto que es centro, todos deben ser como él. Esta imagen es deudora de la excelente distinción que hace E. Dussel sobre "centro" y "universal" en su ponencia *1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones*, p. 26.

[90] Marcuse: *El hombre unidimensional*, p. 12. Cf., también, F.J. Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, pp. 9-12.

[91] Hanke, *op. cit.*, p. 342.

[92] En realidad, la enajenación y la autocastración. Occidente es infeliz porque se odia a sí mismo, a sus prácticas, resultados y objetivaciones, pero es incapaz de admitirlo.

efectos de sus prácticas técnicas [93]. La destrucción de los "indios" y de los "negros" y de los "inferiores" puede asumirse así como un "triunfo" o peldaño hacia la sociedad perfecta. Occidente configura sociedades que no logran sentir ni discernir su producción estructural de dolor social sino después de muertas. Dramático desencuentro en el cual el suicidio resulta de la *imposibilidad nunca asumida de compartir el dolor, la alegría y la fiesta* [94].

En cuanto los pueblos originarios de América no eran occidentales y no estaban poseídos por una destructiva utopía universal, intentaron juzgar y comprender a los europeos desde sus raíces históricas particulares y por el alcance de sus acciones. Muchos los creyeron, inicialmente y desde sus universos religiosos, dioses [95]. Como los españoles morían y se mostraban codiciosos, mezquinos y destructivos, aprendieron a valorarlos como hostiles (a veces convenientes como aliados para optar por algunos logros) y a sospechar sobre la dignidad de su cultura [96]. La radicalidad de la destrucción de la que eran objeto, finalmente, los llevó a no prejuzgar sobre la identidad de los "otros", sino a *intentar sobrevivir* y a *reconstruir*, reconfigurando en la oposición y resistencia,

---

[93] Incluso un autor crítico como Todorov, al discutir las razones de la conquista de México la atribuye al superior manejo técnico de las comunicaciones por parte de Cortés (*op. cit.*, cap. 2) Este resultado "técnico" lo bloquea para cualquier análisis político efectivo (o sea prospectivo y en relación con la concreta producción de humanidad) de la Conquista.

[94] Dicho sea, de paso, este es el eje de un film de B. Bertolucci considerado "clásico" en la década del setenta: *Ultimo tango en París*. Se trata de una metáfora sobre la imposibilidad de la particularidad dentro de la universalidad espuria de Occidente. En ella, la existencia de toda particularidad deviene agresión, hostilidad contra las otras particularidades y contra la universalidad. *Ultimo tango...* afirmaba que la persona particular (los cansados amantes anónimos del film) y sus relaciones/necesidades no tienen lugar ni pueden ser sentidas ni pensadas por la sensibilidad occidental. Para Occidente, el goce es siempre clandestino, culpable, o "espectáculo", es decir que *debe pagarse*.

[95] Siguiendo la *Historia general y natural de las Indias*, de Fernández de Oviedo, Hanke describe la siguiente situación: "Los nativos de Puerto Rico, habiendo oído que los hombres blancos con caballos no podían morir, decidieron aclarar este importante punto antes de declararles la guerra. Una pequeña porción de indios desarmados hicieron amistad con uno de los españoles; lo llevaron a dar un paseo a fin de enseñarle las bellezas naturales de su isla, y cuando alcanzaron un río, el más fuerte de ellos lo sumergió por unos minutos, llevando luego al español sin vida hasta la orilla. Entonces esperaron verlo volver a la acción, y empezaron a reírse, explicando al húmedo cuerpo que todo había sido un chiste. Por tres días los experimentadores permanecieron con el cuerpo "hasta que empezó a oler" por lo que concluyeron que los españoles eran mortales, y fueron a la guerra contra ellos" (*op. cit.*, p. 47). Los mayas de Yucatán, que ya habían sufrido invasiones, en cambio, llamaron a los europeos-españoles "extranjeros" y "comedores de anonas" (una fruta indigna) (Todorov, *op. cit.*, p. 89).

[96] Un testimonio nicaragüense del siglo XVI señala: "¿Qué son los cristianos? Piden maíz, miel, algodón, mujeres, oro y plata; los cristianos no quieren trabajar; mienten, juegan, son perversos y juran" (citado por Hanke, *op. cit.*, p. 308). Este tránsito hacia una valoración degradada del europeo español fue condensada así por Pablo Neruda: "Magallanes. Cuál es el dios que pasa? Mirad su barba llena de gusanos/ y sus calzones en que la espesa atmósfera/ se pega y muerde como un perro náufrago: y tiene peso de ancla maldita su estatura,/ y silba el piélago y el aquilón acude/ hasta sus pies mojados" (*Canto General*, p. 56).

su propia identidad[97]. El occidental europeo o, después, norteamericano, es el activador de una identidad histórica de resistencia entre quienes cazó, explotó e intentó destruir como pueblos, seres humanos y culturas[98]. Como lo muestran las películas de la serie *Terminator*, con una máquina de destrucción irreversible no se tienen "encuentros", sino únicamente *contactos*. Para los "indígenas" y "negros", en resistencia radical, humana, el europeo-occidental llegó a ser lo *culturalmente no deseable* porque su realidad, la materialidad de sus prácticas, los tornaba a ellos, como víctimas, imposibles[99]. La oposición y la resistencia de los indios[100] abrían de esta manera la posibilidad de un universalismo concreto[101] propuesto desde el dolor y la carencia particulares a los que se busca alterar y transformar radicalmente mediante su relación con un horizonte de esperanza (utopía) determinado como poder ser inevitablemente con otros, con los diferentes. Occidente ponía así, aunque sin conciencia ni intención, la resolución de la conflictividad y del

---

[97] Con frecuencia, los historiadores destacan el sufrimiento y la inanidad de los "indígenas" a quienes se violó y destruyó su historia (Cf. Rivera Pagán, *op. cit.*, cap. VIII, v.gr.). Los pueblos originarios sobrevivientes enfatizan, en cambio, su capacidad para persistir hasta hoy y desde sus culturas en la historia (véase, supra, *La Conquista Interminable*, y, más adelante, *Ser indio en América Latina*). Cito sólo dos de estos testimonios, uno enraizado en la cultura andina y otro en la maya: "En los largos milenios que tiene nuestra historia, nunca fuimos vencidos limpiamente. Por eso es que hoy tenemos tantas fuerzas como en el pasado. Tampoco en el futuro nadie nos podrá vencer, así como nadie puede vencer a las piedras porque en ellas vive la perennidad" (V. Roel Pineda: *Raíz y vigencia de la indianidad*, p. 127). "La población indígena resiste desde hace más de cuatro siglos la destrucción que le ha impuesto el proceso colonial. Sin embargo, la población se ha mantenido incólume y permanecerá indestructible porque conserva, a pesar de la dominación y la pobreza, su dignidad" (A. Pop Caal: *Replica del indio a una disertación ladina*, p. 152). El contraste es evidente. Mientras la sensibilidad occidental valora al "indio" únicamente como "efecto" de sus prácticas de liquidación/salvación, los "indígenas" se entienden como pueblos históricos, es decir capaces de actuar desde sí mismos, no como meras reacciones.

[98] Se trata de un doble identidad: como colonizado, es decir, como "indio" y como grupo étnico particular: Mixteco, Ixil, Yanomami, etc. La última es inevitablemente sentida por la opresión del mundo antiindio de la dominación; la primera es una posibilidad a efectualizar desde las luchas específicas y sus desarrollos orgánicos.

[99] Por ello, el "ladino" es el indio desindianizado y vuelto inevitablemente contra sus hermanos y contra sí mismo. El ladino debe reindianizarse para poder ser. Pero también debe "indianizarse" el 'blanco', para que *todos* puedan ser.

[100] Indios' está aquí correctamente empleado, en el sentido que lo determina Pop Caal: "A nosotros como grupo étnico americano nos llamaron equivocadamente indios, pues así lo hemos aceptado, y tal actitud de identificación no significa más que un reto para los ladinos" (op. cit., p. 151). De opinión parecida, aunque más matizada, es Rigoberta Menchú, quien está orgullosa de ser "india" porque ello significa raíces, lucha y valores milenarios, pero que asimismo estima que la reivindicación del verdadero nombre de los pueblos profundos de América no es asunto semántico sino político ligado, por ejemplo, al régimen de propiedad y producción agraria (*1492-1992. La interminable Conquista*, pp. 276-277).

[101] Llamo "universalismo concreto" a uno que surgiendo de una particularidad reconocida y no negada no ignora ni anula al "otro". El dolor cultural de "indígenas" y "negros" no podía obviar ni al invasor ni al negrero, sujetos de las prácticas de dominación, como radicalmente "otros".

desgarramiento de su identidad en las posibilidades culturales y en la fe antropológica de quienes victimiza. Al plural y autodestructivo *desencuentro interminable* precipitado por la antiespiritualidad occidental, sus víctimas en América y Africa y Asia podían oponer la *articulación histórica constructiva de los diversos,* el respeto a las distintas formas (particularidad) de alcanzar la humanidad (universal, fundamental), es decir un comportamiento y una palabra civilizatorios.

La vigencia, oportunidad y carácter político de esta palabra, que algunos quisieran reducir a un refugio en la memoria, será uno de los señalamientos centrales de *Ser indio en América Latina*, publicado en noviembre de 1992.

Ser indio en América Latina

En el suplemento *Forja* dedicado al V Centenario, Augusto Roa Bastos, escritor paraguayo, señala, entre otras opiniones dudosas, que

> La identidad, autonomía y soberanía de nuestros pueblos latinoamericanos (...) implica necesariamente la participación de los pueblos indígenas y de todas las minorías marginadas. Sólo con esta integración de conjunto es concebible la construcción de un nuevo orden (...) no impuesto desde el exterior sino como expresión de su realidad y de sus necesidades internas ("España, América Latina y el Quinto Centenario", *Universidad*, N° 1032).

Se trata, sin duda, de una buena intención, aun cuando Roa Bastos la inscriba al interior de un proyecto de comunidad orgánica de naciones libres que nos vincularía con España y Portugal (?). No interesa aquí discutir la necesidad y condiciones de un iberoamericanismo liberador, por oposición al abstracto y refrenado que imagina y promueve Roa, sino de enfatizar que lo que él estima como la "cuestión de la marginación indígena" padece de una seria desviación ladina y occidentalizante.

En primer lugar, lo denominado con tanta facilidad, "pueblos indígenas" no constituye un dato objetivo de la realidad latinoamericana sino una configuración ideológica (socio-subjetiva) de la Conquista, Colonia y posterior sujeción oligárquica y neocolonial de las sociedades latinoamericanas (que tampoco son "nuestras", estrictamente). "Indígena" hace aquí referencia no al ser originario de un país, puesto que en este caso todos seríamos indígenas, sino que es un sinónimo vergonzante o púdico para "indio", es decir el *infrahumano* que conforma los *pueblos marginales* cuya función es servir a los Estados dominantes y oligarquías como fuerza de trabajo o pintoresca diversión o para la práctica del genocidio [102]. Los fieles no aceptarían que se llamara "indígena" al Papa aunque él es originario de Polonia. Todo el mundo sabe que la Reina Isabel es inglesa y no indígena aunque haya nacido en Gran Bretaña. Un mestizo latinoamericano, como la Reina Isabel, no es un indígena. Tampoco es rey, obvio, pero ésta es una discusión aparte,

---

[102] Cf. Roberto García: *¿Qué es el indio?*, pp. 26-27.

El indígena-indio, para la ideología dominante de las sociedades latinoamericanas, es puramente *un otro* rebajado y discriminado. En México, el habla general condensa: "No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre". En el otro extremo, los argentinos imaginan que "se les sale el indio" cuando alguien viola las buenas costumbres con su cólera o su bullicio (como un animal, claro). En Colombia se afirma que "Conforme es el indio, es la maleta" para indicar que el valor de un ser humano puede juzgarse por su apariencia (étnica, racial). "Pueblo indígena" ha designado siempre, pues, para la dominación, más que una etnia, un hato.

Por supuesto, el pretendido hato se considera a sí mismo pueblo y nación y cultura. Sólo que no "indígena", sino que Arawac (Brasil), Quechua (Perú) o Nahua (México). No es posible nombrarlos a todos en este espacio [103]. Como cualquiera sociedad y cultura, los pueblos profundos de América Latina constituyen agrupaciones humanas complejas. Cuando se habla del "indio", por ejemplo, suele asociárselo "espontáneamente" con algo del campo, como el más pobre entre los pobres del campo. "Indio" es sinónimo de rural [104]. Pero no es sólo que algunas sociedades originarias de Abya Yala hayan tenido ciudades y magníficas, sino que desde hace siglos el "indígena" ha venido a la ciudad, a comerciar y a radicarse. Y en muchos casos ha continuado siendo vitalmente, o sea culturalmente, cabécar, bribrí (Costa Rica) o mapuche (Chile). Los pueblos profundos de América, a diferencia de lo que imagina Roa, ni desean ni esperan ser integrados en un nuevo orden sino que buscan contribuir a articular una nueva sociedad. "Integrar" es un verbo ominoso para un "indio" porque ello ha significado siempre o la castración o la liquidación de su identidad.

De modo que el "indígena" no busca la integración, sino una articulación constructiva. Y hoy lo hace desde reivindicaciones fundamentales y específicas: tierra, territorialidad, autonomía (que no es autarquía porque contiene la asunción digna de la interdependencia) y soberanía sobre el empleo de los recursos naturales. No son proposiciones subversivas en su espíritu sino lo que estos pueblos consideran su aporte al programa mínimo de una sociedad humana que no ha existido en 500 años.

El punto de la articulación, no la integración, de lo "indígena" en las sociedades latinoamericanas muestra que *ser indio* entre nosotros, más que un dato racial o étnico, es *una causa*. Y una causa compleja que nos comprende a todos. La complejidad de la causa "india" tiene que ver con el origen de las sociedades ladinas latinoamericanas y con la necesidad de su transformación en

---

[103] En una publicación de 1981, Guillermo Bonfil determina la sobrevivencia de 409 grupos étnicos de los pueblos originales de lo que hoy es América Latina (*Utopía y revolución*, anexo, pp. 419-436).

[104] Desde luego, estamos ante una cómoda asociación grotesca ligada a la voluntad de hacer del indio un primitivo en un campo atrasado. Para desmentir este estereotipo escribía, en el siglo XVI, un europeo-español: "Y de que si vimos cosas tan admirables no sabíamos qué nos decir, o si era verdad lo que por delante parescía, que por una parte en tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchos puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México..." (Bernal Díaz del Castillo: *Verdadera Historia de la Conquista de México*, p. 247. La ciudad de México estaba entonces entre lagos). Más adelante, iguala a los pintores aztecas con Miguel Angel. Hernán Cortés escribió siempre que los dirigentes aztecas eran más refinados que los españoles y que las maravillas que ve son las mayores del mundo (Cf. Todorov, *op. cit.*, págs 138-139).

sociedades humanas. Algunos en América Latina pretenden no ser indios porque sus rasgos raciales los hacen más semejantes a los blancos. Ser indio no es un asunto racial ni genético. Es historia. Aun cuando no existiese ya ninguna etnia originaria y sus caracteres fenotípicos se hubieran difuminado, estas sociedades y sus individuos seguiríamos teniendo como uno de nuestros caracteres lo indígena. El "indio" es una interpenetración social, una interlocución histórica, inevitable. Hoy un cabécar o un bribrí están, para su desgracia, llenos de ladino. Y los ladinos hemos estado desde siempre, es decir desde hace 500 años, llenos de "indio". Aunque los hayamos invisibilizado-visibilizado para corromperlos y asesinarlos. Con esto no hemos hecho sino intentar ser lo que no podemos.

De modo que se equivoca Roa Bastos. No existe forma de integrar al "indio" porque éste no desea homogeneizarse y se considera a sí mismo suficiente como persona y como cultura, aunque también abierto a la historia. Pero sobre todo no podemos integrar lo indígena, excepto bajo la forma de integrarnos en nosotros mismos, porque el indio no es sino una de las "invisibilizaciones" que llevamos dentro, sin querer reconocerlo, todos los ladinos.

♦ ♦ ♦

Ser indio en América Latina produjo interlocutores variados. Quienes lo adversaron coincidieron en señalarme que mi indicación acerca de que todos éramos "indios" resultaba inaceptable por desproporcionada. Desde luego, la observación textual era distinta a su reclamo. Lo que el texto apunta es que en América Latina todos somos *social e históricamente* "indios", con independencia de nuestras características raciales y étnicas, y que la asunción de esta realidad es fundamental para asumir nuestra memoria histórica y construir una identidad efectiva. Ahora, el punto es complejo porque tiene que ver con el *comienzo* de las sociedades latinoamericanas fundadas mediante una expropiación y un crimen que intentamos no ver y también con la *estructura victimizadora* de estas sociedades mediante la asociación entre "indio" y "víctima" o "pobre" y "excluido", que he discutido anteriormente. En otro ángulo, *Ser indio en América Latina* propone leer las sociedades humanas bajo la forma de una permanente *interacción* (no como agregados relacionados exteriormente, sino como interpenetraciones) entre sus grupos e individuos de modo que toda exterioridad para una sociedad humana resulta ser una construcción ideológica-imaginaria. La sociedad entendida como interacción *carece de exterior*, aunque éste sea construible como una función de la lógica social. Visto así, no se hace posible pensar la *causa india* en América latina sino como un proceso de liberación en el que deberíamos marchar todos.

Por supuesto, aunque todos debamos marchar no todos participarán o participan en la marcha de una manera idéntica. Para los pueblos profundos, como el Mapuche [105], por ejemplo, se trata, en principio, de

[105] Residente hoy en Chile y Argentina.

requerimientos particulares específicos —algunos reivindicativos, como el cese de la explotación y de la exclusión, y otros propositivos, como la nacionalidad, la territorialidad, el reconocimiento de su cultura y soberanía, etc.— y, también, del contenido y proyección civilizatorios fundamentales, o sea humanos e históricos, de estos requerimientos. En este último plano los pueblos profundos son *víctimas* y *resistentes*, una forma particular y dramática de expresar la humanidad. Los ambientalistas, que expresan en la política a la totalidad sociedad-naturaleza, son también víctimas-resistentes y, desde luego, portadores de requerimientos y proyectos particulares (normalmente asociados con la singularidad espacial de sus luchas). Lo mismo podría decirse de otros actores sociales populares: los cristianos antiidolátricos, por ejemplo, que son victimizados en su autoidentificación de fe, pero cuya lucha se da al interior de tradiciones e instituciones eclesiales particulares. *No se puede ser ni "indio" ni ambientalista ni creyente antiidolátrico en general.* Sólo se lo puede ser particularmente, y para que cada reclamación particular alcance eficacia debe contener una proyección hacia lo fundamental, es decir hacia los mecanismos que determinan y sancionan la producción y reproducción sociales. Desde este punto de vista, ser ambientalista, ser mujer, ser cristiano, ser humano, así como ser "indio" o "negro" debe ser entendido en las sociedades de hoy como *causas*, en el sentido empleado en el artículo, es decir como procesos de oposición, resistencia y lucha cuyo alcance e identidad son inevitablemente políticos [106]. No estamos aquí ante una integración de conjunto, como supone Roa Bastos, movimiento que por fuerza tendría que orientarse por una generalidad abstracta y difusa —generalidad muda [107] que

---

[106] Político" implica aquí universales por *fundamentales*. Este es el tema de los *nuevos actores sociales* y de sus *luchas específicas*. Los "nuevos actores" lo son no fundamentalmente por la novedad de su irrupción (mujeres, ambientalistas, jóvenes, *v.gr.*), sino por el carácter (sentido, organización, proyección) de su lucha. Los procesos mediante los cuales estos actores van construyendo sus identidades específicas son o pueden ser, al mismo tiempo, procesos de configuración de nueva sociedad, de relaciones sociales de nuevo tipo. La transformación de la sociedad deja de ser, así, un programa monopolizado (dirigido, coordinado; en definitiva, hegemonizado) por los partidos o estructuras tradicionales de la política. Se trata, ahora, de procesos plurales y complejos cuya eficacia fundamental depende de su articulación sociohistórica constructiva independiente. El Quinto Centenario, en principio, ofreció una coyuntura que privilegió la visibilidad de la resistencia de los actores "indígena" y "negro" y promovió una articulación constructiva amplia por medio de los Encuentros Continentales de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Bogotá 1989, Quetzaltenango 1991, Managua 1992). Las dificultades al interior de estos encuentros, por ejemplo los serios desacuerdos entre organizaciones indias y "mestizas", enseñan asimismo acerca de la complejidad y dificultad de las nuevas tareas para los nuevos actores y también para los actores tradicionales de la política popular. La "exigencia de novedad" es, pues, una demanda para todos, no un componente exclusivo de los actores más recientemente incorporados a los procesos de oposición, resistencia y lucha.

[107] Que en el escritor paraguayo toma la forma de una comunidad entre los *Estados* y *países* de España, Portugal y América Latina. Obviamente, aquí "Estados" y "países" constituyen generalidades que sólo pueden hablar por medio de sus prácticas materiales de dominación

facilita y potencia el control vertical y burocrático, pseudopolítico—, sino de una *articulación de diversos* que lo son por su raíz social, por su horizonte de esperanza y sensibilidad diferenciada, por sus procedimientos orgánicos y por su desarrollo (historia) específico. La articulación constructiva de estos diversos tiene como referente su comprensión (concepto) y asunción (pasión) del carácter humano político fundamental de su lucha emancipatoria. Esta pasional comprensión debe ser autogestada.

Ahora, la específica *causa india* en América Latina posee entre sus particularidades la de rechazar el vocabulario y las formas de la integración que los pueblos profundos en resistencia disciernen como asimilación y homogeneización destructivas. En América Latina existe, al menos desde 1940 [108], un "indigenismo", llevado a cabo por los actores de la dominación y en función de la reproducción del sistema, en el cual el "indígena" es representado como un individuo económica y socialmente débil al que el gobierno debe incorporar integralmente a la existencia nacional procurando conservar en este proceso los aspectos de las culturas indias que sean 'positivos' [109]. Ahora, lo que busca este indigenismo es afiliar en una nación (universal) falsa y en un falso Estado (universal) a un "indio" desindianizado. El movimiento de incorporación se hace, además, siempre hacia el "indio", no desde el indio, a quien no se reconoce como actor-sujeto o, lo que es lo mismo, a quien se le desconoce su historia y el corte o desestructuración que significó en ella la Conquista [110]. Este movimiento estatal posee un

---

(son sistemas de dominación) y como Gobiernos. Curiosamente, el mismo Roa nos advierte del peligro de adornar la historia con retóricas abstractas que invisibilizan y sesgan sus contenidos y estructuras materiales: "No hay necesidad de camuflar la historia con artificios retóricos urdidos por una falsa conciencia colectiva de la historia, o por una todavía peor conciencia de la historia oficial" (*op. cit.*, p. 7). Estas peligrosas "generalidades mudas" son expresiones ideológicas del doble proceso que materializa constantemente la sociedad occidental: la inclusión compulsiva (que puede adoptar la forma de la expulsión absoluta) y la homogeneización mediante la desculturización.

[108] Fecha del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro. El inicio de las políticas indigenistas oficiales y sus instituciones varían según el país. F. Mires, historiador social, encuentra antecedentes institucionales del indigenismo peruano en 1909 y formulaciones ideológicas del mexicano en la primera parte del siglo XIX (*El discurso de la indianidad*, pp. 125 y 147). C. Saintoul ha hecho un recuento de las políticas indigenistas, algo secretarial, en su tesis doctoral: *Racismo, etnocentrismo y literatura*, pp. 17-43. Enfatiza las situaciones ecuatoriana, peruana y boliviana. Una observación más conceptual, de fondo, al indigenismo latinoamericano es expuesta por D. Ribeiro quien lo asocia con un proceso de transición desde la condición de *indio específico* (con su propia lengua, su cultura original, su autogobierno y su orgullo de sí mismo) hacia una condición de *indio genérico*, desprendido de sus especificidades y, a la vez, nunca asimilado (*op. cit.*, p. 106).

[109] Cf. G. Bonfil, *op. cit.*, pp. 13 a 19.

[110] Esta tendencia "asimiladora" es enteramente compatible con el empleo de la fuerza etnocida y genocida. En realidad, se trata de dos efectualizaciones de una misma tendencia (Cf. *v.gr.* V. Mariqueo: *El pueblo mapuche*). Rigoberta Menchú ha acuñado una imagen que articula estas dos tendencias para el caso de Guatemala: el indio guatemalteco recibe un

complemento eclesial-religioso que es fundamentalmente *etnocida* [111], basado en la escisión entre pueblos "paganos" y la necesidad de propagar la "fe verdadera", ideología práctica que vehiculiza la intervención desestructuradora contra las cosmovisiones de los pueblos originarios de América Latina y sus hábitos y formas de organización sociales. Así, mientras el Estado asimila creando trabajadores asalariados y desocupados "mestizos", a quienes concede una ciudadanía abstracta, las iglesias lo hacen evangelizando en la religión verdadera. Al Estado y las iglesias se les suman los mecanismos de socialización mistificadores y masificadores: la escuela y los medios de comunicación, instancias en las que lo "indígena" desaparece o es presentado como algo pintoresco y turístico o como expresión de un "pasado" inerte. En ningún caso lo indígena es valorado como un factor indispensable de *futuro*, como un reclamo ético y político sustancial para poder ser latinoamericanos y aspirar a realizarnos como seres humanos. Para un "indio", entonces, ser integrado quiere decir ser desvanecido/sacrificado en su humanidad mediante salarios genocidas, salvaciones satánicas y pintoresquismos turísticos, y petrificado en un pasado que puede memorizarse pero que no debe asumirse como constituyendo *también* y *legítimamente* el futuro de nuestras sociedades si ellas se aceptan como pluriétnicas y multinacionales y si desean configurarse como espacios de liberación y producción humanas. La resistencia histórica de los pueblos profundos, como los Chortís de Guatemala, por ejemplo, constituye, por consiguiente, una situación privilegiada para discutir y comprender el *nuevo carácter* de los actores populares que buscan *articularse* desde su *movilización independiente* para configurar un *movimiento social plural de liberación*, para el cual no existe exterior, es decir que se conforma sólo mediante las prácticas socio-políticas que le entregan identidad efectiva [112].

"salario de exterminio", es decir es asimilado/desindianizado como obrero y al mismo tiempo se le aniquila mediante una paga de exterminio.

[111] *Etnocidio* significa que a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho a disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Mediante esta práctica se le cancela su capacidad de proyectarse, de concebir un destino para sí y de luchar por alcanzarlo. El etnocidio puede adquirir formas genocidas o evolucionistas-integradoras.

[112] El movimiento de mujeres, por ejemplo, no aspira a que la mujer sea persona dentro de un sistema patriarcal que le concede "derechos humanos", sino a transformar el sistema patriarcal de modo que la identidad de género no sea factor social de diferenciación/discriminación. El cristiano antiidolátrico no aspira a vivir su fe dentro de la misma Iglesia, sino a transformarla radicalmente, etc. Luego, ninguno de los nuevos actores quiere ser homogeneizado por las instituciones de la dominación. Este es un elemento que privilegia la resistencia histórica "india" y "negra" a la homogeneización abstracta y a la destrucción material que les ofrece Occidente en su versión ladino-latinoamericana. De aquí, también, que pueda sostenerse que un latinoamericanismo abstracto constituye una ideología de reproducción del *statu quo*, pese a su aparente "progresismo" antineocolonial. Ya hemos visto que la "comunidad democrática iberoamericana" es abstracto-reaccionaria con independencia de cualesquiera buenas intenciones.

Ser indio en América Latina incorporaba, por primera vez en la serie de trabajos periodísticos, el término "ladino" con un alcance categorial que explicaré con detalle más adelante. "Ladino", en todo caso, es una referencia socio-histórica, designa un *status* y una práctica [113] y no debe ser reducido a u homologado con "mestizo", cuyo referente material inmediato es siempre el de un cruce racial que puede alcanzar efectos sociales.

Que ni el indio ni el mestizo puedan identificarse con el ladino y sus prácticas e instituciones y que, al mismo tiempo, estás prácticas constituyan el eje de la sensibilidad de las sociedades latinoamericanas, implica tanto la dramática fragmentarización social de lo que llamamos nuestras naciones como la exterioridad o ajenidad (falsedad, artificialidad, sesgo) de sus "culturas" y la constante fragilidad de sus instituciones [114]. No estamos aquí sólo ante meras debilidades de poder económico o militar frente a otros poderes superiores (geopolítica), o ante una participación socio-electoral menguada o incompleta, sino en el centro de una fragilidad radical derivada de la originaria y permanente deshistorización que la necesidad de reproducir una dominación dependiente (*lumpen-dominación*, escribiría Gunder Frank) acarrea sobre estas sociedades y pueblos. Nuestros falsos pensadores, nuestras falsas universidades, nuestros falsos sacerdotes y periodistas e iglesias, nuestros falsos políticos, etc., son condensaciones de una estructura que decanta como su consumación y límite al más espurio de los "nuestros": nuestro militar falsamente nacionalista. "Nuestras sociedades", es decir estas agregaciones, constituidas como subsistemas dependientes de un único sistema mundial de dominación [115] que afecta a todos pero compete sólo a algunos, y que por ello deben/quieren pensarse eternamente "desde afuera", se configuran mediante complejos y presionados procesos de exclusiones y autoexclusiones internas y por la aguda disponibilidad para ser cooptados por los centros del exterior, dinámica de exclusiones y obsecuencias que supone la represión y la ilusión o falsedad como constantes en la producción y reproducción de la existencia personal y social. Cuando se señala que "por desgracia, un bribrí está lleno de

---

[113] La imagen inicial me fue sugerida por un texto de Luis Cardoza y Aragón que comentaré en la segunda parte de este ensayo.

[114] Las instituciones más sólidas de las sociedades latinoamericanas son sus Fuerzas Armadas y sus aparatos policiales militarizados (incluyendo sus estructuras clandestinas), precisamente porque el agregado social carece de instituciones sólidas. Ahora, la "solidez" de los aparatos armados, imprescindible ante la generalizada fragilidad institucional, sólo puede mantenerse mediante una práctica de guerra constante contra el caos (que puede ser el subdesarrollo, el comunismo, el narcotráfico, la destrucción ambiental, las migraciones ilegales, etc.) y sus personificaciones. Las Fuerzas Armadas deben ganar todas estas guerras cada vez porque de lo contrario también se fragilizan. Al mismo tiempo, las instituciones más "ladinas", hipócritas y frágiles del subcontinente son sus Cortes de Justicia. A su manera, en este último ámbito, nuestras sociedades pierden todas sus guerras.

[115] Sistema imperial de dominación.

ladino", se quiere decir que un juego de dominación-falsedad que se prolonga 500 años es inevitablemente constitutivo de todos los actores sociales latinoamericanos, incluso de quienes resisten. Pero lo ladino existente en el "indio" es precisamente lo que él resiente y resiste: el *sometimiento.* Que todos seamos, cada día, de múltiples formas, ladinos, quiere decir que existe en nosotros una disposición al sometimiento. "Ser indio", o lo que es lo mismo, ser víctima, apunta hacia el discernimiento histórico-social de los rostros múltiples de la falsedad —del sometimiento valorado y celebrado como libertad, de la mutilación entendida como orden, de la injusticia sentida como desarrollo— y hacia la transformación de la dominación mediante prácticas emancipatorias. *Liberarse del ladino*, ese dolor inmediato de los pueblos profundos, es una causa que conduce a la nación, a la articulación entre distintos, a la comunidad con los más cercanos, sin duda los que también sufren más parecidamente a uno, pero que se ofrece asimismo a los que parecen más lejanos en cuanto sólo con ellos podremos formar finalmente parte de una única y diferenciada población humana en una única tierra.

Retorno a la específica *causa india.* Señalar que los pueblos "indígenas" son, como todas las comunidades humanas, su historia, es decir sus interacciones prácticas —con la naturaleza, con otros seres humanos, con las instituciones y reglas que se decantan de sus acciones—, quiere decir que su vida cultural ni se detiene ni se anula con la Invasión y Conquista. Por ello, los indios no son algo remoto, allá en el pasado. Que sean historia quiere decir que han logrado *persistir* hasta ahora y que la historia de las sociedades latinoamericanas no puede negarlos constriñéndolos a la exterioridad física de sus 'reducciones' o 'zonas de refugio' o asumiéndolos mediante la imaginería ideológica de un "mestizaje" determinado por un etnocentrismo blanco-europeo. Los pueblos profundos de Abya Yala son, a la vez, comunidades originarias y comunidades históricas. Como tales, su resistencia no aparece ligada sólo a su capacidad biológica para la adaptación y el cambio [116], sino a la fuerza de su cultura que provee la base y los medios (raíces,

---

[116] Quizás por un descuido de estilo esta imagen de que para "ser indio" basta con haber sobrevivido 500 años, adaptándose cada vez a las nuevas circunstancias, ensombrece estudios recientes y valiosos como el de F. Mires: *El discurso de la indianidad.* La sobrevivencia no es sólo física o biológica, sino histórica y cultural y ello supone una *persistencia* de la raíz social. El escritor peruano J. M. Arguedas ha precisado las implicaciones de este punto: "... pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco siglos de dominación política y económica no habían sido culturalmente avasallados; ninguno de los métodos empleados para reducirlos a la condición de simples instrumentos tuvo éxito y se mantuvieron, durante el coloniaje más riguroso, como un pueblo creador" (*Formación de una cultura nacional indoamericana*, p. 184). *Persistencia* y *dinamismo creador* entregan nuevos caracteres a las nociones de cambio y adaptación. El mismo Arguedas señala, unas líneas más adelante, que las élites dominantes latinoamericanas también han sobrevivido 500 años pero como "sectores predominantemente imitadores de las metrópolis colonizadores" (ibid.). Luego, resistir no se reduce sólo a adaptarse para sobrevivir.

procedimientos, utopías) para *persistir en la historia*. Sintetiza este fenómeno el peruano J.M. Arguedas:

> Ocurrió lo que suele ocurrir cuando un pueblo de cultura de alto nivel es dominado por otra: tiene la flexibilidad y poder suficiente como para defender su integridad y aun desarrollarla, mediante la toma de elementos libremente elegidos o impuestos. A todos los transforma [117].

"Ser indio", por consiguiente, no consiste ni en retornar al pasado, cuestión, por lo demás, imposible, ni en un hibridismo cultural (mesticismo) sin jerarquización. Consiste en la capacidad autogestada para ser interlocutor original y actual, desde la persistencia de la propia experiencia histórica de resistencia contra la discriminación y la muerte, en un proceso global, fundamental y plural de liberación. Así, ser "indio", no es algo que hoy pueda definirse única o unilateralmente desde el ser de los pueblos indígenas originarios.

Por razones de programación periodística, *Ser indio en América Latina,* escrito poco después del 12 de octubre, se publicó cuando ya se había dado, bajo la forma del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, un reconocimiento espectacular a la legitimidad de la resistencia humana y política de los pueblos indígenas de América Latina y con ello un respaldo al testimonio de lucha de los oprimidos en todo el mundo.

El viernes 16 de octubre se supo que el Comité Noruego del Nobel había escogido a Rigoberta Menchú para el premio y que justificaba su elección por su empeño en lograr la justicia social y la reconciliación etnocultural basada en el respeto por los derechos de los pueblos indígenas, lucha que el Comité Noruego caracterizaba como teniendo en el largo plazo el objetivo de la paz. No se trataba, por consiguiente, sólo del reconocimiento internacional inherente al Premio, sino de que éste se entregaba razonándolo en gran medida desde la perspectiva de una resistencia indígena efectiva: no existía ni paternalismo ni reduccionismo "indigenizante" en la justificación del Nobel. Por el contrario, se determinaba en ella tanto la particularidad de las específicas vindicaciones de la lucha indígena como su inserción en un proyecto fundamental de nueva sociedad que no se limitaba a Guatemala. Al inscribir el trabajo/testimonio de Rigoberta Menchú como una lucha que poseía en el largo plazo el objetivo de la paz, el Comité, además, reconocía que la contraviolencia de la resistencia y de los resistentes era instrumental y

---

[117] J.M. Arguedas, *op. cit.*, p. 193. Desde luego, su observación supone la distinción entre microetnias tribales (menos del 10% de la población "indígena" de América Latina) cuyas situaciones específicas pueden ser muy diversas (sólo en Brasil existen 150 grupos diferentes) y las macroetnias o indigenatos concentrados hoy en Guatemala y Bolivia, en donde constituyen la mayoría de la población, y en Perú, Ecuador y México, en donde son mayoría en regiones determinadas (Cf. Ribeiro, *op. cit.*, pp. 101-119).

podía incluso justificarse como indispensable para conseguir la configuración de espacios de encuentro y diálogo que los actores de la dominación no aceptarían sin esa resistencia. Existían, por lo tanto, múltiples razones: personales [118], socio-populares, políticas, y de futuro, para saludar con entusiasmo el homenaje internacional que se rendía a la mujer indígena Rigoberta Menchú y lo que su denuncia y lucha simbolizan.

Sin embargo, pese a este entusiasmo, mi trabajo sobre Rigoberta Menchú, no sería publicado sino a fines de noviembre. El retraso se derivó de dos factores: el artículo original contenía varias veces el vocablo *perro*, entre comillas, para representar terminológica y semánticamente la valoración que la oligarquía guatemalteca y la sensibilidad ladina (que no se reduce a Guatemala) hacen de personas como Rigoberta Menchú. La dirección del semanario *Universidad* consideró que el término resultaba demasiado "duro" para la susceptibilidad del lector costarricense y que su reiteración en el artículo, unida a esa delicadeza, generaba una inversión del efecto comunicativo que mi trabajo quería alcanzar. Esto quiere decir que podía entenderse que en él se llamaba "perro" a Rigoberta Menchú. El director del semanario decidió entonces consultarme sobre la redacción original. Aquí es donde interviene el segundo factor. Por diversos motivos, soy difícilmente ubicable por teléfono y durante dos semanas en ese período una serie de compromisos me tomaron inencontrable de cualquier forma. De modo que me enteré con bastante retraso y de un modo algo azaroso de las observaciones que se hacían al texto. Respecto de la primera, pensé que resultaba al menos singular que la sensibilidad de un eventual lector costarricense (si tal cosa existe para mis escritos) reaccionara con repulsión ante el uso del término "perro" aplicado a las personas y no reaccionara en absoluto ante la discriminación y el genocidio que se comete en las sociedades ladinas que valora como "hermanas", Guatemala y El Salvador, por ejemplo, y a las que incluso su prensa comercial saluda como "democráticas". La segunda observación me resultó decisiva. Si el director del semanario, que siempre ha sido generoso, y no sólo periodísticamente, con mis opiniones, sentía que el artículo podía ser leído al revés de lo que quería comunicar, entonces debía escribirlo de modo tal que esa falsa impresión no pudiese efectualizarse. Como ya se había producido un retraso considerable que amenazaba afectar a mi programación de los artículos, la transformación fue puramente terminológica: los "perro" incluidos fueron cambiados por "paria" y "no persona" y "subversivo". El único "perro" que subsistió

---

[118] Me refiero al conocimiento de la existencia/testimonio de Rigoberta Menchú, plasmado en el libro *Me llamo Rigoberta Menchú*, algunos de cuyos contenidos empleé en mi estudio *Elementos de política en América Latina* para ilustrar en el límite la "espiritualidad" de la dominación oligárquica en estos agregados autodestructivos que solemos llamar "nuestras sociedades" (Cf. H. Gallardo: *Elementos de política en América Latina*, págs 53-60).

fue eliminado en la transcripción que me imagino realizó posteriormente la redacción del semanario y por lo tanto el artículo se publicó sin el término. Curiosamente, aunque me propuse entonces mantener el texto original para esta crónica —había usado conscientemente "perro" por su carga de violencia [119]— la edición hecha por el periódico me pareció estilísticamente adecuada para lo que quería decir en un texto de homenaje. Con excepción del primer "perro", eliminado sin mi consentimiento, reproduzco el trabajo tal como se publicó en *Universidad* el 27 de noviembre. Desde luego, cada lector puede reintroducir los "perros" que su sensibilidad estime procedentes.

Rigoberta Menchú Tum

Que Rigoberta Menchú, indígena quiché, haya sido elegida para el Premio Nobel de la Paz (1992) ha servido para poner en evidencia, una vez más, que, entre nosotros, la sensibilidad ladina, en cuanto no sabe ni ganar ni perder (los académicos señalarían que se trata de uno de los efectos de una identidad problemática), procura siempre confundir y engañar con el fin de sostener una imagen en la que ni siquiera el ladino cree. No es conveniente hablar aquí de ideología, sino que de beata hipocresía secularizada.

Los medios "serios" costarricenses, por ejemplo, se refieren al premio concedido a la *guatemalteca* Rigoberta Menchú. Caracterizar a una indígena quiché como guatemalteca es una de las maneras más ostentosas de invisibilizar su realidad histórica y social. Un indígena jamás ha sido considerado "guatemalteco" en Guatemala ni, por extensión, en el resto de Centroamérica.

---

[119] Existen, asimismo, razones históricas que ya he introducido con la imagen de *Becerrillo* (véase, supra, *Espiritualidad de los perros*). L. Hanke anota, para abundar en el punto, que "... la mayoría de los españoles en las Indias en la primera mitad del siglo de la conquista tendieron a mirar a los nativos como "salvajes nobles" o como "perros sucios"" y que el éxito de esta última denominación obligó a la Corona, en 1512, a decretar que "ninguna persona puede llamar perro a un indio" (*op. cit.*, pp. 16-18). Rigoberta Menchú también hace una doble referencia a los perros en su testimonio de indígena quiché. Una es de fraternidad: "Tenemos un lugar fuera de la casa, así como un lugarcito hondo y cada vez que desgranamos el maíz, todos los clotes los tiramos en ese hoyo. De acuerdo con el tiempo se van pudriendo y se ponen suave. Se pone a cocer con cal. Con cal para fortalecer nuestros perros porque si no se mueren todos. La cal sirve para fortalecer... después molerla para la comida de los perros. Ellos no comen la comida de nosotros que es el maíz. A veces, cuando no hay maíz, nosotros también comemos la comida de los perros. Han pasado muchos casos que no teníamos ya maíz y que todos mis hermanos, todos nosotros enfermos entonces tenemos que comer la comida de los perros. Lo hacemos como tortilla, lo torteamos como se hace con la masa de maíz. Eso me tocaba a mí, hacer la comida de los perros" (*Me llamo Rigoberta Menchú*, p. 95). La otra referencia es al trato oligárquico: "La comida que me dieron era un poquito de frijol con unas tortillas bien tiesas. Tenían un perro en la casa. Un perro bien gordo, bien lindo, blanco. Cuando vi que la sirvienta sacó la comida del perro. Iban pedazos de carne, arroz, cosas así que comieron los señores. Y a mí me dieron un poquito de frijol y unas tortillas tiesas. A mí eso me dolía mucho (...) que yo no merecía la comida que mereció el perro (...) No extrañaba la comida del perro (...), pero me sentía muy marginada, menos que el animal que existía en la casa (*id.*, p. 165).

Allí es "perro", históricamente fuerza de trabajo encomendada (esclava), actualmente peonada discriminada, hambreada y maltratada con desprecio/impunidad absolutas. De modo que el Premio Nobel de la Paz recayó en 1992 sobre un paria, probablemente la única forma social que alienta una espiritualidad y una fe efectivamente humanas en la Guatemala oligárquica.

El presidente "blanco" de Guatemala, Serrano Elías, agregó que se trata, además, de un paria "subversivo" al cual los gobiernos del país le han asegurado generosamente la vida. Como debería saberse, en la *democracia oligárquica sin derechos humanos* de Guatemala, "subversivo" es una caracterización que realiza el Ejército. Si a Rigoberta Menchú no se la ha asesinado salvajemente como a sus padres y hermano y a decenas de miles es no sólo porque ha vivido desde sus veinte y pico de años fuera de Guatemala sino porque su denuncia ha logrado condensar una simpatía y un reconocimiento internacional que el Premio Nobel únicamente confirma. Los gobiernos civiles de Guatemala, aunque quisieran, no pueden asegurar la vida de nadie en un país controlado por el terror militar ejercido bajo la tesis de la *Estabilidad Nacional*, un nombre guatemalteco para la guerra contrainsurgente, es decir para sostener la explotación, la discriminación, los abusos y crímenes y, sobre todo, la impunidad bajo la cobertura del desarrollo. Hablar de "generosidad gubernamental guatemalteca" —y en particular hacia los campesinos indígenas— transgrede la hipocresía y se ubica de lleno en el cinismo frío.

Lo que la oligarquía guatemalteca experimenta socialmente hacia "subversivos" como Rigoberta Menchú, se puso de manifiesto, asimismo, con su voluntad de bloquear su aspiración al Nobel proponiendo para el premio a una candidata propia: Elisa Stahl, rubia, millonaria, que compra la salvación de su alma beneficiando desde hace algunos años a los pobres que su clase produce desde siempre. La anécdota va más allá de la arrogancia ladina maltratada por una candidatura intempestiva. En Guatemala, la gente como Rigoberta Menchú es una no-persona, un no-evento. Que una no-persona, un no-evento pretenda el Nobel y que, además, lo gane, supone para la sensibilidad oligárquica el inicio de una pesadilla que podría forzarla a reconocer y a asumir la responsabilidad por sus crímenes: el genocidio y etnocidio más brutales de este último tramo de una historia de 500 años se comete contra las culturas profundas y los pobres de la ciudad y del campo de Guatemala. Si el Nobel de Menchú es para la gente honesta un signo de esperanza, para la oligarquía guatemalteca (militares, políticos, terratenientes, empresarios) es la confirmación de que el terror puede volverse contra ellos bajo la forma de la justicia y de que su dominación no es inevitablemente eterna.

La discriminación, la explotación, el crimen y el terror contra los que se manifiesta Rigoberta Menchú han sido sistemáticamente invisibilizados en Guatemala y América Latina mediante dos coberturas: la geopolítica norteamericana, para la cual la crueldad y envilecimiento ladinos han significado instrumentos eficaces contra el "comunismo" y para sostener la estabilidad de la región, y la oportunista y miope insolidaridad espiritual y política latinoamericana (gobiernos, medios de comunicación, iglesias, líderes), para la cual el etnocidio y el genocidio guatemaltecos constituyen asuntos "internos" de esa sociedad a la que incluso hoy reconocen como "democrática". La luz del Nobel de 1992 debería servir para desnudar y destruir estas coberturas ruines.

Otros ladinos han buscado rebajar el premio para Menchú y su gente señalando que el Comité de Oslo ya no galardona a juristas y académicos de nota, sino que a gente "sencilla" (el uruguayo H. Gros-Espiell, en *Univisión*,

perdonándole la vida a la "indita" Menchú) que, obviamente, no está capacitada para entender la complejidad de sus luchas. El también Premio Nobel, O. Arias, por su parte, arriesgó una declaración desabrida indicando que en el contexto del Quinto Centenario el premio para Menchú era enteramente predecible. Por supuesto, la existencia y el testimonio de Rigoberta Menchú no pueden ser oscurecidos mediante falsas benevolencias rebajadoras o comentarios que disuelven el mérito específico de su galardón (una lucha tenaz contra una civilización de muerte y por una humanidad plural efectiva) en la oportunidad de una coyuntura. El premio para la persona y para el símbolo *Menchú*, más allá de toda mezquindad e incomprensión ladinas, es un inicio (europeo y socialdemócrata) de reconocimiento por la humanidad plena de los pobres y explotados, de los excluidos, y también el asomo a la comprensión que de la resistencia y lucha de los más humildes es de donde podrá emerger una única y plural y articuladora cultura humana y una historia efectiva para todos. Vivan, pues, este premio, Rigoberta, y la resistencia y lucha de los pobres y de los pueblos en todo el mundo.

♦♦♦

El tiempo transcurrido entre la redacción del artículo y su publicación, por las razones que ya he indicado, permitió que uno de sus contenidos, el que remite al odio/desazón e invisibilización que provocaba el reconocimiento humano y político de Rigoberta Menchú en la sensibilidad oligárquica, se pusiera todavía más abiertamente de manifiesto en la prensa comercial de Costa Rica [120] y en la actitud del

[120] Dentro de las referencias ladinas, y un poco al azar, destaco. El 18 de octubre *La Nación* "celebra" editorialmente a Menchú bajo el título "Nobel al guatemalteco". En la columna paralela a este "homenaje", un redactor se pregunta "500 años... ¿para qué?" y advierte que se toma "la causa indigenista como una moda para ganar adeptos, con fines electoreros", y que el "encuentro con la identidad propia, no debe tomar el engañoso atajo de los odios históricos, ni perderse en el sueño de lo inalcanzable". En la misma edición, su suplemento *Viva*, en un trabajo sin firma, insiste en que una 'guatemalteca' fue distinguida con el premio Nobel de la Paz. El 20 de octubre la columna del redactor del mismo periódico determina a Menchú como "mujer guatemalteca" que "se ha convertido en bandera y escudo de los pueblos indígenas" y en "auténtico grito centroamericano". El 1° de noviembre, una precandidata presidencial usa el *Foro de La Nación* para identificar a Menchú con "la lucha de la mujer centroamericana, auténtica líder campesina y obrera". El 10 de noviembre el mismo periódico denuncia lo que llama "menchumanía" y pone orden indicándole a Menchú que debe estar satisfecha por la celebración del 12 de octubre. Un botón internacional: la revista *Time* del 16 de noviembre incluye una carta llegada desde Guatemala City resumida así: "Where are our moral values? How in the world can anyone like Rigoberta Menchú be awarded the same prize as Mother Teresa? The Nobel Peace Prize just lost its enormous prestige". El 21 de noviembre un artículo de *La Nación* indica que la paradoja de Rigoberta Menchú es que sólo puede servir a su pueblo maya acelerando el fin de su cultura. El 27 de noviembre el mismo periódico titula destacado "Guatemala no quiere a Menchú en el diálogo" (en realidad, no es Guatemala, sino su Presidente y los militares) y culmina su mezquindad ladina con otro título destacado y foto de Menchú el 5 de diciembre: "Se devalúa el Nobel de la Paz" (lo que se devalúa es la corona sueca en relación al dólar, no el Premio).

gobierno guatemalteco hacia la galardonada [121]. Básicamente, las reacciones ladinas dejaban la impresión de estar programadas por mi artículo. Me interesa aquí precisar algunos puntos importantes o gruesos de esta reacción.

El premio excitó obviamente el oportunismo de los políticos que adhirieron abstractamente a él relacionándolo con la dignidad inalienable de las personas [122] y con la necesidad de valorar la *cultura* de los pueblos profundos. Ilustraré con una referencia este segunda observación:

> Su labor recuerda la necesidad, precisamente en este momento en que reflexionamos y analizamos en forma crítica nuestra historia, de valorar la cultura de todos los pueblos aborígenes de América Latina [123].

En este enfoque, que se quiere progresista, la *historia* de los pueblos originarios —la que tenían antes de la Conquista, la que tuvieron durante ella y la Colonia, la que viven hoy día como sector social—, desaparece para dejar paso a *su* "cultura", un término vago (y con frecuencia románticamente metamorfoseado) que sugiere además la exterioridad y el ensimismamiento de lo "indio". Obsérvese que cuando se hace desaparecer las historias de los pueblos originarios de Abya Yala se torna posible el relato ideológico que enseña que su ingreso en la Historia se realiza con la Conquista y, en el mismo movimiento, se hace de sus culturas, que eran culturas diversas *en sus historias diferentes,* un objeto de contemplación o del mercado turístico. Lo que está en discusión, sin embargo, es la *valoración de la historia* de los oprimidos en América Latina, no solamente su "cultura". Los 500 años de resistencia no introducen centralmente a discusiones étnicas, aunque ellas juegan su papel en el debate y la práctica políticas, sino a las cuestiones del origen y comienzo de la historia [124] de la dominación mediante la que se constituyen las sociedades latinoamericanas. El in-

---

[121] El presidente Serrano se declaró "enfermo" para no ir a saludar a Menchú en sus oficinas de la Comisión Nacional de Viudas de Guatemala, rechazó su participación en el diálogo entre el gobierno y la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca aduciendo que éste era coordinado por la Iglesia y uno de sus escuadrones clandestinos allanó la sede de Rigoberta Menchú, tanto para amedrentar como en búsqueda de "documentos comprometedores". Los militares no ocultaron su disgusto y desprecio por el premio y lo calificaron de "intervención en los asuntos internos de Guatemala". Al momento de escribir estas líneas, diciembre de 1992, todavía no habían terminado de actuar respecto del Nobel otorgado a Menchú.

[122] Cf. Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA): *Reconocemos a Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz 1992, como símbolo viviente de la paz y la reconciliación.* En Costa Rica firma la declaración un precandidato a la presidencia de la república.

[123] M. Penón: *Rigoberta Menchú.* La autora es precandidata a la presidencia de Costa Rica. Su bandera es la de la participación de "la" mujer en la construcción de la nación. ¡Como si las mujeres de la oligarquía no hubieran participado desde siglos en la destrucción del pueblo y las mujeres populares no hubiesen resistido también por siglos esa destrucción! Lo que sí es cierto es que ningún bando ha construido nación, uno porque no forma parte de su lógica política, el otro porque no se lo han permitido.

[124] Económica, social, étnica, "racial", geopolítica, política, cultural.

dio, el negro, el explotado, el excluido son pasado, presente y futuro de América Latina [125]. Lo indígena es para nosotros, al mismo tiempo, pero sin confundirse, historia (articulación, unidad) y cultura (pluralidad). Salta a la vista que el papel de quien valora exclusivamente las "culturas" indígenas, consiste, con voluntad o sin voluntad, en hacer de la historia de las sociedades occidentales, que es la historia unilateral de su dominación, la única Historia.

Lo anterior era un punto conceptual y hacía referencia a un ladinismo vergonzante. La discusión siguiente [126] tiene que ver, en cambio, con las funciones de agitación y propaganda que de los aspectos fundamentales de la sensibilidad ladina dependiente vienen desarrollando en América Latina los medios masificadores de comunicación [127]. Ya no estamos en el ámbito del ladinismo vergonzante, sino enteramente en el interior de la sensibilidad oligárquica bajo su particularidad expresiva centroamericana. En primer lugar, el título: "Menchumanía" [128]. No se puede concebir a Rigoberta Menchú sin proponerla como *moda en un mercado*. Menchú es la mercancía de moda. Esto equivale a que nadie es, sólo se parece ser. Para un ladino, es una confesión no intencional de autoidentificación profunda. En segundo

---

[125] R. Menchú pone de relieve la importancia y diferencia política de destacar la historia y no la "cultura" en la siguiente declaración: "Hemos solicitado que 1992 se declare año internacional del reconocimiento de la lucha y la resistencia de los pueblos indígenas, que se reivindique a todos los líderes indígenas que han ofrecido su vida y su sangre por la liberación y, finalmente, que se realice una evaluación más justa y más aproximada a la realidad. Debe terminar la opresión de nuestros pueblos para que se pueda aspirar a un verdadero encuentro de culturas. Se debe terminar también con el saqueo y la explotación de nuestros pueblos" (*El Quinto Centenario: cuestión de clases, no de razas*, p. 274). La dirigente aymara (Bolivia), Domitila Chungara, amplía el mismo punto: "... añorar de la gente su antigua cultura, sus costumbres, me parece correcto, pero habría que estudiar mucho más la historia de la forma de gobierno, de vida, que hubo en nuestro país. Indudablemente para esos tiempos fue el más avanzado, el mejor organizado, pero el tiempo no ha pasado en vano, habría que ver un poco eso, que de acuerdo a la realidad el pasado no vuelve, que nosotros tenemos que vivir la realidad" (*Los dueños de esta tierra...*, p. 220). Al introducir la historia Chungara no sólo recupera la economía y la política sino que avanza críticamente sobre cualquier imagen romántica de las culturas "aborígenes".

[126] Remite a *Menchumanía*, un texto particularmente desenfadado y áspero.

[127] Neoliberalismo y postmodernismo han resultado ideologías prácticas operativas para la sensibilidad ladina nativa, a diferencia del desarrollismo. En el primero, lo social queda resuelto por la dinámica de un mercado que carece de intenciones y que técnicamente, por tanto, no puede producir víctimas sino sólo diferentes por su consumo. En el segundo, nadie debe preocuparse más que de sí mismo y de su propio nicho. La identidad es autorrepresentación. Ser ladino puede disimularse ahora bajo la fórmula del éxito y de la riqueza y del poder que no poseen ninguna vinculación histórico-social. Ambas ideologías potencian medios masificadores a la vez frívolos y técnicos, y se expresan "naturalmente" mediante ellos, pero tanto la inconsecuencia como la asepsia sociales resultan, a la larga, para la prensa, *sagrados* y probablemente autodestructivos. Bajo estas tensiones, los medios devienen fundamentalmente *marketing*.

[128] L. Rojas Coles: *Menchumanía*. Desde luego, el "autor" no es plenamente consciente de lo que escribe. Condensa y expresa una sensibilidad. Lo breve del trabajo ha permitido su reproducción en los anexos.

término, la *exasperación* porque Menchú, es decir un "indio", una no-persona, está de moda: "...casi nadie en este país sabía quién era y ahora resulta que "todo" el mundo es experto en ella". Léase: el indígena, incluso masacrado, resulta una interacción social molesta, un fantasma [129]. En tercer lugar, el exabrupto y el desparpajo que *restauran un orden* que nunca debió ser quebrado por la moda Menchú:

> Rigoberta Menchú debe sentirse más que orgullosa y más que contenta por la distinción.//Pero también debe estar muy satisfecha por la celebración, el pasado 12 de octubre, de los 500 años de la conquista española de estas tierras nuestras, de indios, de ricos y pobres y sobre todo, de 'menchumanía'.

El último párrafo no se sigue en absoluto de la línea textual, se trata sólo de un *giro violento* para "poner en orden" a Rigoberta Menchú: a celebrar el 12 de octubre en *nuestras tierras* (es decir en el mundo de la dominación). Esta irracionalidad o desatino oligárquico es histórica y en su límite ha producido un genocidio tendencialmente autodestructivo. Pero no se trata de que el ladino-oligarca sea irracional. Está desgarrado, como lo muestra la crispada intuición central del texto: Menchú es símbolo de las víctimas y de los pobres que el sistema produce y también es símbolo de la resistencia política de esas víctimas:

> Han callado (los menchumaníacos) cuantas veces (...) la Organización de las Naciones Unidas ha denunciado los atropellos a los derechos humanos en la isla de Fidel Castro.//No han dicho que en esa tierra, rica en las promesas que *enloquecieron a los "menchúes"* en 1959, hay un estado no declarado de hambre y esclavitud.// Han guardado silencio cuando los terroristas de Sendero Luminoso han destrozado vidas y haciendas en Perú y enmudecieron cuando el gobierno de Lima golpeó, casi mortalmente, la cúpula senderista con la captura de su máximo líder e inspiración de torcidas inspiraciones (sic), Abimael Guzmán [130].

---

[129] En un documental sobre la represión en Guatemala, *Memoria del viento*, un anciano oligarca guatemalteco declara ante la cámara que él aprecia a los indígenas porque son buenas personas, obedientes, pero que tanta mansedumbre ante la explotación y la miseria no se puede prolongar y que por eso hay que reprimirlos y matarlos antes de que se rebelen. Por lo ingenua, se trata de una de las declaraciones en las que más transparentemente el "indio" aparece como mala conciencia, como "fantasma" de la dominación oligárquica.

[130] El énfasis es nuestro. Como se advierte, las alternativas populares son efecto del enloquecimiento y de terroristas y conducen al hambre y a la esclavitud. No existen, en realidad, alternativas para la dominación ladino-oligárquica. En cuanto lo popular aparece como obra de terroristas o de locos puede ser separado como lo absolutamente anormal, exterior, ajeno, lo que se debe erradicar de cualquier modo. De aquí la apelación al orden bueno (donde la dominación obtiene o aprobación o condescendencia): las Naciones Unidas y la mención de "monstruos" (comunistas) antihumanos: Sendero Luminoso, Abimael Guzmán. La sensibilidad oligárquica sólo puede ingresar a su autoidentificación excluyendo absolutamente. Por esto, cuando un oligarca asesina a un pobre, no se siente culpable.

Es claro, los menchúes son los sectores populares y quienes protagonizan o se hacen eco de sus reivindicaciones. Y para la sensibilidad oligárquica, la exaltación de esos sectores populares (cuyo lugar propio es ser víctima) es antinatural, idolatría. Lo antinatural debe ser denunciado (Cuba) y retornado al orden verdadero (Fujimori), donde sólo los pobres son víctimas. La oligarquía, y con ella la sensibilidad ladina, no puede imaginar un mundo (orden) sin víctimas. Y se trata de víctimas que no deben ser reconocidas como tales. Por eso, la menchumanía exaspera. La menchumanía torna visible lo que la identidad del ladino le exige que no exista: la víctima, de la que él mismo es expresión histórica aun cuando se vista hoy de militar o empresario o político o sacerdote o profesor o "blanco" o padre... y juegue el papel de victimizador.

Quisiera realizar todavía una última observación. El texto hace funcionar su argumentación mediante el reconocimiento de la violación de los derechos humanos en Guatemala: "Que los derechos humanos son violados en Guatemala, porque los arbitrios militares del istmo no tienen límite, eso no tiene discusión", violación que inmediatamente equipara con las situaciones "de locura monstruosa" existentes en Cuba y Perú. La menchumanía, que calla estas últimas realidades, es, por consiguiente, bizca o unilateral (hipócrita, ideológica, etc.). Con independencia de la propiedad de las asociaciones políticas que realiza el texto, se hace posible observar un desplazamiento en relación con la violación de los derechos humanos. Esta violación no se produce *en Guatemala* (espacio geográfico), sino *por Guatemala* (realidad económica, política y cultural, sistema de dominación). Los militares guatemaltecos y centroamericanos no son sectores exteriores a la producción social de países como Guatemala u Honduras o el Salvador. En ellos se produce café o azúcar o manufacturas y se produce, en el mismo movimiento, "indios", asalariados, "negros", presidentes "blancos", militares e iglesias. Desde luego, esto no identifica a militares con iglesias, por ejemplo, pero impide también excusar los crímenes atribuyéndolos unilateralmente a "arbitrios militares sin límite". No. Guatemala, que es un nombre específico de la totalidad social [131], produce militares y bandas civiles que exterminan a quienes se resisten a reproducir el sistema de explotación, exclusión y muerte. Sin embargo, este no es el señalamiento más importante. Lo que interesa destacar es que en el orden oligárquico dependiente (o sea, el orden occidental que se nos ha asignado en el sistema mundial de expoliación) los crímenes "guatemaltecos", es decir propios del sistema, quedan o *invisibles* o *impunes*. Si concedemos igualdad a los crímenes que, según el texto, se cometen en Cuba, por Cuba, advertimos que estos últimos no sólo se denuncian sino que además son sancionados con el bloqueo, el

[131] La totalidad global es el *sistema imperial de dominación*.

aislamiento internacional, acciones de guerra, etc. Luego, no quedan impunes [132]. Es más, resulta un imperativo ético no dejarlos impunes. En cambio, los crímenes guatemaltecos, asignados en exclusiva a los militares, se reconocen sin discusión (*ahora* advertimos que esta expresión es oblicua), pero no se castigan las condiciones de su producción e incluso sus autores materiales e intelectuales directos quedan impunes [133]. Por el contrario, los crímenes cubanos se discuten y se castigan. Que no se pueda aplicar el máximo castigo a los autores de estos últimos crímenes es sólo una derivación de relaciones circunstanciales de fuerzas. Aun cuando nos ubiquemos dentro de la lógica textual ladino-oligárquica-dependiente no se trata entonces de los mismos crímenes. La violación de los derechos humanos en Guatemala es una mera disfunción. Los crímenes cubanos lo son, en cambio, contra la naturaleza de las cosas. Estamos ante una variedad de la fórmula de la sociedad que no admite alternativa porque las destruye a todas en el nombre de una realidad verdadera para la que no existen alternativas. Una sociedad sin alternativas, por definición, no puede violar los derechos humanos, puesto que los seres humanos alcanzan esos derechos sólo al interior de esa sociedad. En una sociedad sin alternativa algunos actores, por ejemplo los militares, pueden cometer "excesos" contra los derechos humanos, pero se trata de situaciones específicas que en nada afectan al sistema productivo ni a la espiritualidad de la sociedad sin alternativa. Ahora bien, Rigoberta Menchú simboliza una alternativa, la sociedad sin víctimas necesarias. Creo que ahora se hace posible entender el sentido de la oposición tajante que planteaba el lector de *Time*:

> ¿Cómo es posible que alguien explique la concesión del mismo premio a la Madre Teresa y a Rigoberta Menchú? El Premio Nobel de la Paz ha perdido su prestigio [134].

La Madre Teresa es una figura todavía admisible para algunos sectores de la sociedad oligárquico-ladina. Rigoberta Menchú no. Y es porque Menchú expresa y simboliza a la menchumanía. En cambio, la Madre Teresa es 'únicamente' una figura caritativa [135].

---

[132] Esto es más evidente todavía en lo que se refiere a Sendero Luminoso, pero no quiero seguir aquí el históricamente arbitrario ordenamiento textual que persigue identificar al régimen revolucionario cubano con las modalidades de la acción insurgente en el Perú.

[133] Por citar únicamente los casos más recientes y publicitados en América Central: el asesinato del arzobispo Romero y la masacre de los jesuitas, ambos en El Salvador.

[134] Wemer Ruesch, en carta a *Time*, 16-11-92, EUA.

[135] En realidad, la Madre Teresa es más que una figura caritativa, es un signo de denuncia de lo que se niega, una figura política. Pero la sociedad contemporánea, y en particular los medios eclesiales y de comunicación masificadora la han identificado con la imagen de una *opción* generosa por el servicio puramente personal. El mundo podría existir sin la Madre Teresa, aunque sería menos grato, proclama el discurso burgués. En cambio, el mundo resulta inadmisible si existe Rigoberta Menchú. De aquí la enorme importancia del premio concedido por el Comité de Oslo a lo que no debe existir.

Ahora, que este punto, el de una sociedad que no puede reconocer que su estructuración y dinámica produce el crimen y que se reserva, por consiguiente, el privilegio de la impunidad en cuanto modelo social, prerrogativa que transfiere incluso a los actores de la dominación en sus actos particulares [136], no es un asunto exclusivamente militar o guatemalteco, sino que remite a una consideración sobre el carácter del poder y de sus instituciones (ladino-oligárquicas, burguesas: económicas, políticas, culturales), lo ilustra, como tragedia, además de la voluntad de tantos por celebrar, como signo de aquiescencia, el Quinto Centenario, la siguiente narración de Rodolfo de Roux:

> El 23 de diciembre de 1967, en vísperas de la fiesta de Navidad, siete colonos mataron a sangre fría a dieciséis indios cuivas. Los indígenas habían sido atraídos con ofrecimientos de comida hasta la hacienda 'La Rubiera', en los llanos orientales, en un sector de la frontera colombo-venezolana. Los aborígenes aceptaron los víveres y, mientras comían, los colonos los acribillaron a tiros y los remataron a machetazos. Luego cavaron una fosa, regaron los cadáveres con gasolina y les prendieron fuego. Al juicio, que duró veinte días, se llevaron los huesos semi-calcinados de los dieciséis indios, entre quienes había mujeres y niños./ /Los colonos fueron absueltos porque, como dictaminó el jurado de conciencia, procedieron 'con plena buena fe, determinada por ignorancia invencible'. Los inculpados no negaron su participación en el asesinato colectivo, pero dijeron, sencillamente, que 'no sabían que matar indios era un delito' [137].

Hoy día se asesina con impunidad a los "desechables" o parias en Colombia, Brasil, México, quizás en todas partes. Esto constituye un fenómeno de desagregación y barbarie sociales no sólo por el hecho del asesinato, en sí mismo un crimen, sino porque el sentido común de las sociedades ladinas que producen parias y "desechables" (ancianos y ancianas, niños de la calle, prostitutas, drogadictos, violadores, indeseables, "escorias", "indios") valora el fenómeno como "limpieza" o "purificación". Es obvio que una sociedad que percibe *sus* asesinatos y

---

[136] Así, en el mismo momento, 1992, en que juzga a Honecker por el Muro de Berlín, el gobierno de la República Federal Alemana financia a Polonia para que sea el primer "cordón sanitario" contra las migraciones indeseables. Obviamente, EUA y sus dirigentes han cometido crímenes, por ejemplo, contra el pueblo de Chile, contra el pueblo de Cuba, contra el pueblo de Nicaragua, contra el pueblo de Irak, contra el pueblo de Vietnam o, si se lo prefiere, en la Segunda Guerra Mundial contra el pueblo de Japón. Pero esas acciones se consideran "grandes momentos de la Humanidad" y sus operadores políticos y materiales, héroes y personajes que han cumplido con su deber. En América Latina, una oligarquía con menor componente épico, se limita a saquear los países y a pretender la impunidad alegando persecución política y altos deberes de Estado y a lograrla intercambiando privilegios con sus pares. Venezuela y México son tal vez la mejor ilustración civil-militar de esta impunidad. Chile lo es de su versión militar-civil.

[137] R. de Roux: *La cruz entre la espada y el indígena*, p. 35.

crímenes más patentes como progreso es ciega respecto de la fragilidad y autodestructividad que encierra su envilecimiento.

A este envilecimiento, bajo sus formas más cómodas y autocomplacientes, "risueñas" y satisfechas, está dedicada la siguiente observación. El sábado 21 de noviembre, casi una semana antes que apareciese mi retardado trabajo sobre Rigoberta Menchú en el semanario *Universidad*, el diario *La Nación*, el de mayor circulación del país, publicó destacadamente en su página de opinión "La paradoja de Rigoberta Menchú", un escrito firmado por su publicista C.A. Montaner [138]. Las opiniones de Montaner se organizan en tres secciones. En la primera, se ocupa de fijar a Menchú únicamente como *víctima* y como símbolo de *víctimas*:

> ...el Parlamento noruego —que es quien elige— ha decidido conmemorar la tragedia de los pueblos honrando a una de sus víctimas más evidentes./ / Rigoberta Menchú es una india maya que ha sufrido mucho, pero seguramente es algo más que eso. De alguna forma representa a los incas orillados en Perú y Bolivia, a los araucanos de Chile, a los aztecas borrados de la cultura mexicana y a las mil etnias que poblaban el continente americano (...), hoy desaparecidos, o recluidos en parques forestales, siempre al alcance de un turista curioso o de un antropólogo maravillado por la rareza de los especímenes que estudia [139].

---

[138] Anteriormente (ver nota 8) he distinguido entre intelectual y trabajador intelectual. Ambos trabajan con el entendimiento, pero el segundo no intenta un discernimiento de la totalidad. Dentro de los trabajadores intelectuales, es decir del sistema, se encuentran los publicistas y los escribidores (entre otros, como los profesores). El publicista es relativamente autónomo y su estilo puede alcanzar giros persuasivos aunque lo haga sobre los recursos de la mendacidad y de la caricatura. Desde luego, un publicista no piensa, se contenta con agitar ciertas temáticas, hacerlas notar y, sobre todo, hacerse notar. En Costa Rica, el principal publicista sobre tópicos internacionales de *La Nación* es C.A. Montaner, quien ha sido elevado a este carácter más por la línea anti régimen cubano de la dirección del periódico (Montaner aspira a suceder a F. Castro) que por su destreza. En todo caso, los costarricenses parecen haber aceptado como su guía a este muchas veces ruin reiterador de lugares comunes lo que, desde luego, no es responsabilidad de la mediocridad de Montaner.

[139] No resulta posible, mediante fragmentos, reproducir toda la frivolidad y sordidez de lo que Montaner considera malicia, pero esta cita larga contiene algunos de sus elementos: disfrazar el mensaje que se quiere vender (Menchú es sólo una víctima) mediante pseudo erudición que es, en realidad, ignorancia y despropósito: "incas" designa o un pasado mitológico o una estructura política y a sus actores dominantes, no es el nombre de un pueblo ni de una nación o de una etnia. Los incas no pueden estar orillados en ninguna parte del mundo, incluidos Perú y Bolivia, porque no existen y si existiesen, no estarían orillados (quienes podrían estar excluidos y discriminados podrían ser quechuas, aymaras, marinahuas y piros, por decir algo). "Araucano" designa a un grupo *mapuche* (etnia) que en realidad habita en Chile y Argentina. Pero el articulista hace mención de aztecas, incas y araucanos porque para su sentido común y el de sus lectores estos nombres se asocian con pueblos indígenas desaparecidos, destruidos en un pasado irreversible. Un publicista organiza todo su material para colocar un solo mensaje. Y este es indicativo, no una oferta de diálogo.

Las últimas líneas textuales nos indican, además, que los "indios" son, como pasado, víctimas, y como actualidad, *objetos, cosas*.

Hecha esta reducción mentirosa de Rigoberta Menchú como símbolo de la victimización —en realidad, ganó el Nobel por ser testimonio de la resistencia y la dignidad y esperanza humanas—, el publicista obtiene su conclusión, ya en su segundo segmento de discurso: "¿Qué puede hacer Rigoberta Menchú por su pueblo, ahora que el *Nobel* multiplica su capacidad potencial de ayudar a los indios?". Primero se reduce a Menchú a símbolo de las víctimas. Ahora, a interlocutora exclusiva de los indios. El testimonio de Menchú no habla a Guatemala, a América Latina ni al mundo sino que *sólo a sus indios*. Como se advierte, el sentido del Nobel de la Paz de 1992 ha sido ya completamente desplazado. El ladino no puede preguntarse: *¿cómo podemos mejorarnos entre todos a partir del premio a Rigoberta Menchú?*, sino únicamente, ¿cómo podría esa india ayudarles a quienes necesitan ayuda, o sea a sus indios? [140]. La respuesta es obvia: haciéndose ella ladina y colaborando en la ladinización de los 'mayas':

> ...todo lo que Rigoberta Menchú pueda hacer para mejorar las condiciones materiales de los mayas acelera el fin de esa cultura. En Guatemala *educar* necesariamente significa europeizar (...) *Modernizar* quiere decir abandonar los valores tradicionales y suscribir los méritos de la competencia incesante, de la pasión por aumentar la productividad, de la voracidad por poseer automóviles, televisores, teléfonos.

No se trata, hay que reconocer, de un publicista tímido. El premio se lo entregaron a Rigoberta Menchú no sólo para que ladinice a su pueblo sino para que lo haga en los términos de una economía salvaje de mercado y tras un horizonte de desarrollo consumista ambiental y económicamente imposible y, además, humanamente indeseable. En realidad, nos dice el publicista, el Nobel se lo dieron a Occidente, a los ladinos, a la oligarquía. De modo que ya tenemos a Menchú sin Nobel, excepto que se autoaniquile [141]. Este ladino, a diferencia del autor de *Menchumanía*, sabe que Occidente es un universo completo:

---

[140] En esto, el autor de "La paradoja de Rigoberta..." va más lejos que algunos dirigentes gubernamentales guatemaltecos en relación con los cuales muestra que se trata de un ladino fundamentalista. El Ministro del Trabajo de Guatemala indica: "... debemos entender que para Guatemala el premio Nobel otorgado a Rigoberta Menchú, es un mensaje contundente y propicio no sólo para el país sino para todas las Américas y para el Tercer Mundo en general.//Los guatemaltecos deben sentirse orgullosos de que una mujer humilde e indígena maya mereciera tan alta distinción, y comprender que el mundo cambió y que esos cambios implican modificaciones profundas en todas partes" (M. Solórzano: *La democracia en un país pluricultural*, p. 5).

[141] No puedo evitar mencionar que estos despropósitos de Montaner van precedidos de una mentira descarada: "El presidente Jorge Serrano, que es un hombre hábil y con profundas convicciones religiosas, ya la han (sic) convocado para que contribuya a la pacificación del país y a que aporte ideas para lograr la superación de su propia gente". Serrano Elías y los

Rigoberta Menchú no puede ignorar que alcanzar la igualdad de oportunidades con los blancos y ladinos (...) no es otra cosa que participar de la forma de vida de la clase dominante: ser abogado, médico, senador u obispo.

Faltaron los militares, sin duda por olvido, porque el texto no expresa ni pudor ni rubor alguno [142]. *Europeizarse* es la versión laica no de la segunda, sino que de la *última evangelización*. Así como la Iglesia Romana propone a *su* Cristo como monopolio de una salvación, el ladino dependiente laico despliega sus "cielos" ante una atónita Rigoberta Menchú:

...desde la mentalidad de los mayas (o de los incas (?) o de los esquimales) *no se puede* alcanzar la contemporaneidad y el desarrollo tal como se define en eso que llamamos el mundo occidental. Los japoneses (...), para colocarse en el pelotón de avanzada del planeta, han tenido que hacer un tremendo esfuerzo de europeización de sus valores y de su mentalidad social (no uso el término *americanizar*, porque lo americano es sólo la expresión más afortunada de lo europeo).

Ahora el ladino juega de bobalicón: con la boca abierta y babeante propone a los "indios" alcanzar la contemporaneidad americana (*voracidad* de automóviles, televisores, teléfonos, escribe, en una especie de aceleración de Fukuyama) y el desarrollo occidental para que logren colocarse en el pelotón de avanzada... de un Mundo Derrochador, Destructivo y Desesperanzado. Es precisamente para evitar esto que existe una vida testimonial como la de Rigoberta Menchú y es para poder proclamar mejor esta oposición que ella acepta el Nobel. Los pueblos indígenas de América Latina, los "negros", los explotados y excluidos, los rebajados, las víctimas de la lógica occidental tienen algo suyo que decir acerca de la sociedad contemporánea. Su palabra no es probablemente la verdad sobre ella —¿quién podría tenerla, qué podría hacerse con sólo una verdad?—, pero es una realidad también existente y ocultada, relegada, sesgada, ironizada, un fantasmagórico dolor sordo. El ladino, desfachatado, proclama: "Si quieres tener palabra, hazte obispo. Mejor, obispo japonés, o sea 'americano'". Es decir, una petición de lo imposible. La organización mundial entera: estructuras, instituciones, actores, se movilizaría para impedir que Rigoberta Menchú, mujer, india, de color, tercermundista, resistente, se ordenase como obispo

---

militares guatemaltecos han rechazado la presencia de Menchú en las conversaciones de paz para relegarla a tareas de solidaridad internacional, como lo hemos indicado anteriormente. El ladino mentiroso escoge, además, con cuidado sus palabras: Serrano, "hábil" y con "profundas convicciones religiosas" será opuesto, más adelante, a una Menchú "torpe por resentida" y que "desaira al Papa". Estos elementos de mezquindad ruin justificarán plenamente el título de la segunda sección de este libro: *Fenomenología del ladino de mierda*.

[142] Aunque quizás sí, porque también faltan obreros y excluidos.

"americano". ¿Se la imaginan Papa? Ni Yeltsin, ladino recién llegado a Occidente, es capaz de imaginar tal pesadilla.

Una vez que el publicista ha reducido a Menchú a la condición de víctima cuya única tarea sería la de contribuir en la ladinización de su pueblo (puesto que no sería factible tornarlo "blanco"), resta todavía mostrar que la culpabilidad por no llevar a los mayas hacia la contemporaneidad perfecta de la sociedad occidental es exclusivamente de ella:

> ¿Está dispuesta Rigoberta Menchú a tratar de guiar a su pueblo en esa dirección, o va a optar por el discurso justificadamente rencoroso de quienes fueron víctimas de un brutal pero irrecuperable atropello?.

Se trata de la formulación ladino-dependiente del principio norteamericano: "Si no puedes vencerlos, úneteles". Pero, ¿cómo se une un maya-quiché o un negro o un pobre a la dominación, si lo quisiera? No es algo que dependa de su sola voluntad, como lo saben, por ejemplo, los haitianos y mexicanos que intentan emigrar a Estados Unidos. Y como lo viven todos los "grasientos" que ya habitan allí. Y, además, ¿quién dijo que los mayas-quichés y los negros y los haitianos y los mexicanos no hayan sido ya "unidos" a los vencedores? *El capitalismo carece de exterior*. Ser "indio" y "negro" y "atrasado" es una producción burguesa al igual que el capital y que un empresario y que Schwarzkopf y que McDonald's. Sí, en la sociedad contemporánea un "indio" no puede sino "unirse" a los vencedores, pero como vencido. Una sociedad de dominación y que se considera sin alternativa —y que resulta necesariamente mundial, cósmica, por tanto— no puede existir sin producir constantemente vencidos. De modo que lo mejor que puede hacer el que ha sido vencido, y que ha tomado su existencia en serio, es volver a resistir y pelear. El publicista ladino dependiente, que ambiciona ser blanco y vencedor-victimizador de primera categoría, traduce la resistencia como "rencor". Que un pueblo objeto de la destrucción y al que se busca cancelar de la memoria de la producción humana aspire a que su historia y su existencia sean reconocidas como diversas y legítimas y que ofrece a cambio reconocer como auténticas las experiencias particulares de los otros pueblos y que se compromete a buscar en el intercambio con todos (que es el diálogo desde las necesidades sentidas por cada uno, no el mercado) el fundamento histórico (que es una raíz, un proceso y una proyección, no un estado ni un dato ni un frenético deseo de automóviles), o sea la universalidad, de la humanidad, esta aspiración cultural, es codificada por la sensibilidad del ladino dependiente como *rencor* y *resentimiento*.

El mundo en el que el caxlano [143] quiere servir y ser es, por el contrario, generoso y sincero, de convicciones profundas. Así opone el ladino los órdenes políticos del taimado y del ser humano noble:

143 Denominación quiché para el ladino.

Rigoberta Menchú ya perdió una primera oportunidad de servir a su gente. A principios de octubre del 92, en Santo Domingo, el Papa, a nombre de la cristiandad, pidió perdón por el daño infligido a los indios. Fue una oración sincera y conmovedora pronunciada por alguien que reiteradamente ha demostrado su compromiso con las víctimas. La señora Menchú le contestó diciéndole que cinco siglos de opresión no podían borrarse con palabras. Es posible, pero ojalá esta valerosa mujer entienda que tampoco el resentimiento va a lograr el milagro [144].

La imaginación del ladino opera siempre desde el poder —un Papa conmovido y sincero, el presidente Serrano hábil y generoso, militares guatemaltecos, "menos repugnantes y peligrosos" que los norteamericanos liquida-indios del siglo XIX o los argentinos de inicios de siglo— y por ello interpreta la alocución papal como una interpelación que pone al indio taimado (Menchú) a la defensiva. Si se abandona el universo imaginario ladino-dependiente, se puede pensar que una solicitud de perdón supone no sólo el reconocimiento del valor del otro como fin en sí mismo, sino que una *expiación* y una *restitución* por los daños causados. ¡Se trata del mayor genocidio y del más tenaz etnocidio que conoce la historia de la humanidad! Dicho brevemente: una solicitud de perdón del Papa debería incluir su propia reevangelización y la de su institución eclesial desde las víctimas y los pobres. Esa sería la humildad efectiva mínima. Por el contrario, el Papa que solicita perdón "a nombre de la cristiandad" [145] se propone una "segunda evangelización" para lograr "el milagro" de que los indios sean occidentales ¡como los increíbles japoneses! Si todo esto no tuviese un correlato histórico dramático sería únicamente ridículo por grotesco. El ladino sólo puede imaginar una Iglesia que no resiste al poder y que, al no hacerlo, lo refuerza. Como él no puede resistir al poder, nadie puede hacerlo. No es humano.

Que la sensibilidad ladina, incluso cuando se expresa más groseramente es una sensibilidad desgarrada, lo enseña la elección del voca-

---

[144] Desde luego, el texto del publicista es fantasioso. A inicios de octubre, Menchú no era premio Nobel de modo que difícilmente podía "contestarle" al Papa. Todos sabemos que una mera dirigente de la resistencia de los indios y negros y sectores populares no es interlocutor del Papa. Por lo demás, Juan Pablo II parece tener muy claro que los crímenes, que él llama "pecados", no se disculpan con sólo palabras. En 1987, por ejemplo, leyó en Salta, Argentina, el texto siguiente: "El camino de regreso hacia la casa del Padre, comporta arrepentimiento, hacer propósitos de nueva vida, confesarnos ante el ministro de Cristo y reparar por nuestros pecados mediante las obras de penitencia; es un camino que cuesta recorrerlo, pero que nos conduce a una alegría y a una paz que son la alegría y la paz del mismo Cristo" (*Quinto Centenario de la evangelización*, p. 215). Como se advierte, la única diferencia con lo que opina Menchú es que 'el ministro de Cristo' estima con humildad que él no puede cometer crímenes o "pecados".

[145] El publicista Montaner ignora que desde hace décadas la Teología Latinoamericana de la Liberación ligó "cristiandad" con una alianza entre el poder político y la institución eclesial. Por eso la utiliza torpemente como sinónimo de "universo de los cristianos", en realidad de los "católicos". Ahora, verdaderamente el Papa habla en nombre de la *cristiandad*. Pero no es eso lo que el publicista quiere significar.

blo "milagro". En el texto, aparece al hacer referencia al hecho de que cinco siglos de opresión no pueden borrarse ni con palabras (el Papa) ni con el "resentimiento" (Menchú). El ladino sospecha —y en su corazón sabe— que la opresión, que es su propia sustancia, no puede desaparecer si no se transforma radicalmente el sistema. Pero esto último no puede hacerse y por ello no debe intentarse. Así surge "el milagro", como lo deseado pero quizás imposible porque los Amos no lo consentirían. Para el ladino, un perro apaleado y que ya no quiere ladrar, la resolución del desgarramiento es siempre la aceptación de su situación: los "indios" fueron víctimas de un atropello pero esto *ocurrió en el pasado* y es por ello *irreparable*. Uno puede lamentar el pasado, incluso pedir perdón por los "excesos" que en él se hayan cometido, pero no resulta posible cambiarlo. Lo que hemos sostenido, en cambio, durante todo el desarrollo de esta crónica, es que *el crimen es el presente*, pasado constitutivo y *horizonte sin esperanza humana* para América Latina si no es asumido y que este es el tema fundamental para una reflexión sobre el Quinto Centenario. Y que esta reflexión no puede gestarse sino desde y entre las víctimas. Pero que tampoco puede reducirse unilateralmente a ellas.

Este último punto será tratado, mediante una imagen, en el último artículo de la serie, *Problemas mundiales*, publicado en diciembre, en su último número anual, por el semanario *Universidad*.

Problemas mundiales

En su *Manifiesto Comunista*, escrito entre 1847 y 1848, Marx y Engels indicaron que la gran industria capitalista había producido un *mercado mundial* cuya base fue puesta por el "descubrimiento" de América. 72 años antes, en 1776, uno de los interlocutores favoritos de Marx, Adam Smith, escribió en el mismo sentido: "El descubrimiento de América y el del paso a las Indias orientales por el Cabo de Buena Esperanza, son los dos sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia del mundo" (*La riqueza de las naciones*, Libro IV, cap. VII, parte III). Smith justifica su afirmación en que ambos sucesos unieron "de cierto modo" las regiones más distantes del mundo. Bueno, Marx-Engels y Smith estaban al menos de acuerdo en que desde hace 500 años la sociedad occidental echó las bases de un único mundo material.

En lo que probablemente no coincidían era en el sentido último de este mundo. Para Marx y Engels, la organización mediante la absolutización de los valores mercantiles de un mundo único poseía un doble efecto, inevitable aunque no intencional: la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, es decir de las fuentes de generación no sólo de su propia abundancia sino que también de la existencia humana. Smith en cambio, imaginaba que el mercado capitalista, como instancia de transacción de los múltiples egoísmos particulares, generaba una sociedad autorregulada que estaba en condiciones de resolver internamente, incluso sin conciencia, todas sus conflictividades, de modo que para cualesquiera efectos el intercambio burgués podía considerarse como el hábitat natural del ser humano.

Ahora bien, en 1992, y en particular tras la crisis de acabamiento de las sociedades del socialismo histórico, y sin necesidad de compartir el genio de Smith o de Marx, todos sabemos que nos encontramos ante la realidad de un único mundo material cuyos desafíos fundamentales son, por consiguiente, también mundiales, o sea que nos competen y afectan a todos. Por supuesto, es posible discrepar acerca de si estos problemas constituyen *desafíos en el límite*, es decir si de su resolución se sigue o no la supervivencia de la especie, pero es dable esperar consenso respecto de la afirmación de que se trata de problemas mundiales.

El más obvio, por publicitado y grave, es el ambiental. Menos obvio, aunque conocido y de alguna manera discutido, es que el desafío ambiental tiene una relación estrecha con la polarización entre un mundo destructivo, derrochador y desesperanzado, que percibe su agresividad como "alta civilización y cultura" (y al que en Costa Rica se le llama Mundo Rico, ilustrado por la aspiración de que algún día San José llegue a ser como Miami) y un Mundo Pobre, que existe en cada país y también como una región del planeta, cuyas necesidades vitales han sido sistemáticamente excluidas de la lógica del mercado. También es sabido, aunque a veces se prohíbe discutirlo, que este Mundo de los Pobres y de la pobreza es un producto estructural de la organización capitalista de la existencia. O sea que para que *se* produzca riqueza debe también producir*se* pobreza, miseria, exclusión y devastación. De modo que el desafío ambiental es también un problema del *modelo globalizado de "desarrollo"*, tanto porque en él no todos pueden llegar a ser "ricos" (aunque sí, de distinta manera, destructivos y desesperanzados) como porque las necesidades vitales de la población mundial y la preservación activa de la naturaleza no están consideradas por su lógica económica. Es en este marco mustio que se expresa otro desafío-problema valorado como mundial: el del crecimiento y distribución de la población. Ambiente, población y modelo de desarrollo constituyen, pues, un complejo y único problema mundial.

Lo dramático es que el mundo (o sea los que lo dominan: Washington, el Pentágono, Disney World, Cosmopolitan, McDonald's y Burger King, el Pato Lucas, Daysi, la FIFA, Carlos Andrés Pérez, J. Guardia y Méndez M. [146], en ese orden) se niega a percibir este problema complejo como un único desafío y, por ello, lo fragmenta y caricaturiza. Problema ambiental se traduce como: los pobres contaminan sin remedio y lo que contamina la industria lo resuelve la misma industria. Problema demográfico: los pobres copulan demasiado y se preñan con escándalo. Deberán ser castrados o esterilizados y admitir la culpa por su hipostenia [147] mortal. Problema de riqueza y pobreza: los pobres no trabajan lo suficiente ni con los medios adecuados (deben abrirse al comercio mundial). Problema de estilo de desarrollo: no existe, y si existiera no importa porque no hay alternativa (el final de la Historia, que le dicen).

Por desgracia, de los autores citados más arriba, únicamente Marx y Engels entendieron que el capitalismo no sólo crea problemas mundiales sino que,

---

[146] Los dos últimos son políticos menores costarricenses, uno Presidente del Banco Central, el otro Ministro de la Presidencia. Los menciono como referentes y símbolos de quienes en nuestros países dependientes deben subadministrar/ejecutar lo que ya está resuelto en los organismos internacionales y por el centro imperial y, secundariamente, por sus jefes nativos pero que, al mismo tiempo, poseen algún control y *status* internos.

[147] Debilidad.

además, es *incapaz de discernirlos como problemas*. Más bien fetichiza su destructividad como eficiencia y progreso. El economista-teólogo F. Hinkelammert ha acuñado una buena imagen trágica para esta "eficiencia" capitalista. Dice que se trata de una competencia de individuos sentados sobre las ramas de un árbol y que se empeñan en serrucharlas. Incitándose mutuamente, terminan por celebrar como el más eficiente al que primero llega al final y cae [148]. Risa patética aparte, la ceguera suicida del capitalismo, y con él de todos nosotros, es también un problema mundial (desafortunadamente, quienes lo diagnosticaron han sido declarados no-personas, vacío histórico).

Desafío-problema que, recordemos, echó sus bases materiales hace 500 años, cuando el mercado occidental visibilizó/invisibilizó, de acuerdo a sus intereses, a los que llamó "indios" y "negros" y "paganos" y "primitivos" (atesorando para sí mismo la verdad, la plenitud y la blancura) para legitimar la devastación de lo que hoy es América Latina y Africa y, hasta donde pudo, Asia. Si se considera que estos grupos humanos victimizados han sido históricamente producidos por la lujuriosa ceguera de Occidente, tal vez pueda entenderse por qué su mera existencia y, sobre todo, su resistencia, podría constituir un elemento básico de la alternativa cultural efectiva que demandan hoy los problemas de un único mundo y de una única y plural existencia humana mundial.

◆◆◆

Problemas mundiales tuvo la forma que mi imaginación había proyectado inicialmente para los artículos de esta serie. Una referencia a autores de otros siglos permitía la introducción y discusión de cuestiones de fondo respecto de los 500 años de mundo occidental y posibilitaba observaciones y sugerencias sobre los problemas y desafíos que las sociedades y pueblos latinoamericanos deben discernir y asumir si desean tener algún futuro propio. Por supuesto, en mi imaginado proyecto original existían artículos independientes para Adam Smith y Marx-Engels (y también para Montesquieu y Hegel y Bolívar y Martí), pero la voluntad de terminar esta serie durante 1992 los tornó finalmente interlocutores de un tema actual fundamental: la existencia material hoy de un único mundo.

Que se trate de un único mundo, *pero de exclusión*, tanto de la naturaleza como de los seres humanos —y con ello, deberían sentir los creyentes, de Dios—, es sólo una parte del principal de los problemas mundiales que alcanza toda su configuración por el tratamiento fragmentario y estanco que la sensibilidad de la dominación da a este desafío, tratamiento que es, a su vez, signo de una vitalidad que extrae fuerza y consistencia "culturales" de la destrucción y muerte de los seres humanos. Estamos ante varias situaciones articuladas que ponen en el límite la capacidad de sobrevivencia de la especie. En primer

---

148 F.J. Hinkelammert: *¿Capitalismo sin alternativas?*, p. 15.

lugar, lo obvio: el alcance planetario y estructural de la destrucción del hábitat por un sistema de exclusión contiene una catástrofe para toda la especie o para una parte significativa y mayoritaria de ella. En segundo término, los efectos conflictivos del funcionamiento del sistema son percibidos y valorados sin un discernimiento de éste, por lo que sus resoluciones, cuando se advierten problemas o efectos no deseados, son particularizadas y tecnocráticas, ingenieriles, no políticas. Un único mundo humano que carece de una efectiva política —construcción de comunidad— mundial es un problema por sí mismo [149]. Un orbe único no está en condiciones de aceptar "liderazgos" soberbios y miopes como los que ejecutaron Reagan, Bush, el Pentágono y la CIA, por ejemplo, en la década de los ochenta, no sólo hacia América Latina y el Caribe sino hacia todo el mundo [150]. El tercer aspecto está tenazmente articulado con la consideración anterior: en cuanto los actores centrales de la dominación no disciernen el sistema del que son portadores como históricamente producido, sino que lo viven e imaginan como un ordenamiento natural, las diferencias y oposiciones que él produce y provoca, y que pueden desarrollarse hasta adquirir la forma de oposiciones radicales, tienden a ser resueltas mediante el uso de la violencia (fuerza militar, coacción, tecnología de imposición, consumismo, sexismo: siempre destructividad) contra la naturaleza y los pueblos, violencia que es valorada por estos actores como proyección de racionalidad, eficacia, virtud, productividad y orden. De esta forma esa violencia o fuerza ideologizada y en el largo plazo autodestructiva no sólo queda impune, sino que supone la destrucción de toda libertad y responsabilidad [151]. La sociedad se organiza y reproduce, por consiguiente, con

---

[149] La ausencia de una política humana y de un liderazgo que sea un interlocutor efectivo de las necesidades de todos los pueblos se toma particularmente ominosa en un momento tecnológico (ingeniería genética) en que los seres humanos en los países centrales parecen ser capaces de transitar desde una historia no producida intencionalmente a una existencia intencionalmente conformada (Cf. D. Ribeiro, *op. cit.*, p. 53). Se trata del más tenso desafío que haya enfrentado la especie humana. Y para administrarlo cuenta con dirigentes políticos y religiosos como Bush, Yeltsin y Juan Pablo II.

[150] Cf. H. Gallardo: *La guerra en el Golfo Pérsico: política y ética*: "... consideramos que la existencia actual de un único aunque asimétrico mundo, determinado por las sociedades ricas y la extensión planetaria de sus formas de existencia, toma hoy absolutamente inaceptable e inadecuada la guerra de agresión como fórmula de salida para sus conflictos. Desde este punto de vista, el bombardeo contra el pueblo de Irak y la ofensiva estratégica para destruir el régimen de Hussein no eran (fueron) sino signos particulares, inmediata y dramáticamente vividos como aniquilación y terror por los pueblos árabes, de una realidad contemporánea más amplia y compleja: *la incapacidad del Mundo Rico para discernir y asumir los problemas efectivamente universales que su acción ha creado*" (p. 2). En cuanto a los pueblos indios de América Latina, su implacable voluntad, incluso de los grupos tribales, para seguir siendo ellos mismos y para no dejarse disolver en la etnia dominante y falsamente nacional, enardece la intolerancia social que ve en su resistencia la presencia histórica del Mal.

[151] No puede extrañar que una sociedad que no se admite responsable por su historia tenga como contrapunto una falsa existencia moral individual dominada por el "pecado". Una sociedad que se imagina a sí misma sin alternativa y como consumación debe configurar un

ausencia de una política con sentido humano y mediante una sensibilidad fetichizada ciega para su destructividad y autodestructividad. La dominación contemporánea se da así las condiciones para expresarse mediante una *moral del Amo*. Es desde esta moral que se sostiene que en la guerra contra el pueblo de Irak triunfó todo lo que es bueno, verdadero y justo (Bush), y es desde esta moral que se intentó impúdicamente "celebrar" el Quinto Centenario de una invasión y conquista y se insistió e insiste en su carácter "evangelizador" y es, también, desde esta moral que se sostiene que para el orden del Amo no existe alternativa. La Historia, obviamente termina o finaliza cuando el Amo ha conformado todo el mundo a su imagen y semejanza. Un tema como el "final de la Historia" resulta inimaginable sin una matriz de dominación *con un Amo en su origen* que la sostenga.

(Intervención que puede parecer filosófica:

Amo *es, a la vez, el dueño o poseedor y el que tiene criados y* siervos *(es decir seres humanos que, en el límite, pueden ser tratados como* cosas*). Sólo en cuanto dueño, o sea* dominador, *único sobre las cosas es que el amo posee ascendiente y es cabeza o jefe de las instituciones. Hacer el mundo a la forma del Amo consiste, entonces, en tratarlo unilateral y monopólicamente como una cosa, como una* pura exterioridad *y, por ello, a la gente como no-personas. Visto así, un Amo —y como tendencia sólo puede existir uno— por definición carece de espíritu porque no puede manifestar la sensibilidad que le permitiría verse o reconocerse en el otro. Encontrarse en el otro, es decir asumirlo como víctima o como amo potencial y negado y no como cosa, sería, para la moral del Amo, un debilitamiento fundamental de su señorío, de su dominio. De esta manera, la moral del Amo sostiene, expresa y cohesiona una práctica destructiva que no es sino la proyección de un mandato que se ejerce contra el mundo valorado como cosas. La ausencia de espiritualidad verdadera (de un principio social de vida) en el Amo es la manifestación subjetiva de su necesario tratamiento deshumanizado hacia los otros, discriminados y ofendidos pero sesgados e invisibilizados, y hacia la naturaleza, inevitablemente fragmentada como campo de acción y de control).*

No es posible hacer un mundo a la imagen y semejanza del Amo sin extender constantemente la producción de víctimas y excitar su resistencia. Cuando la dominación del Amo —o sea del capital— se

---

orden absolutamente distinto y exterior a sí misma en el que dominen las Fuerzas del Mal y que se expresa como intervención agresiva y destructiva contra su virtud. Estas fuerzas del Mal deben manifestarse, sin embargo, sólo por los individuos y no en las estructuras sociales burguesas (aun las de la periferia) que las rechazan por definición. La conversión en "monstruos" de los actores del Mal (Hussein, Abimael Guzmán, *v.gr.*), no es sino la contraparte del *star system* mediante el cual se glorifica en vida a héroes en mucho dudosos como Madonna, Schwarzkopf y Billy Graham, o Cristina, Don Francisco y Yiye Avila para los "latinos" subdesarrollados.

torna universal, ella misma abre la posibilidad y la necesidad de una resistencia también universal. Es aquí que juegan papeles civilizatorios o humanizantes [152] la oposición, lucha y resistencia de los pueblos profundos de América Latina y este es asimismo el referente último de una reflexión significativa en los 500 años de conformación de un único mundo bajo la dominación occidental. Entiendo aquí por "universal" algo *fundamental* y que *comprende a todos* aunque se efectualice bajo formas *particularizadas*. Dicho con una imagen: la dominación del Amo que se manifiesta ubicua y pluralmente como Capital, como Ciudad, como Sexo-Género, como "Blanco", como Adulto, como General, como Ley, como Iglesia, como Precio, es decir bajo las diversas formas del látigo, posee un sentido básico: la *deshumanización radical*. La fuerza de trabajo y los valores de uso deshistorizados por la lógica del capital que tiende a absolutizar el mercado, las personas que no pueden dejar de reconocerse y someterse (dependizarse) socialmente sino mediante las diferenciaciones/opresiones abstractas y deshumanizantes de género y generacionales, el escamoteo de la esperanza y la prostitución de la fe inherentes a la institucionalidad normativa de las iglesias idolátricas, la antihumanidad en el límite que afecta al sin trabajo, al excluido, la desgarrada, tensa y rabiosa deshumanización y odio que suponen el racismo, el etnocentrismo, los nacionalismos exacerbados, son *sentidos* y *vividos* por cada persona y grupo o sector social discriminado y perseguido como ausencias y represiones específicas, particulares, como un *dolor social* que nadie puede experimentar como él, por él. Ningún no-indio puede hablar apropiadamente por los indios, un reclamo persistentemente renovado en la larga resistencia de los pueblos profundos [153], hace referencia a esta situación: nadie que no

---

[152] La determinación correcta es "culturales", pero se trata de un término maleado por su empleo abusivo para designar prácticas de muerte de la sociedad occidental y las expresiones más finas y abstractas de su "espiritualidad". *Humanismo* designa usualmente una ideología que tiene por centro un ser humano abstracto. En este texto, empleo "humanizantes" para designar prácticas que condensan *sentimientos de carencia* de una plenitud negada y deseada y una *aspiración a ser*, personal y social, porque las realizaciones fundamentales (radicales) y también las opcionales (plurales) aparecen avisadas y rechazadas o castradas por la sociedad moderna. Empleo "civilizatorio" con referencia a *sociabilidad* y sin privilegiar en absoluto la existencia urbana.

[153] Con distintos matices y alcances tres ilustraciones nos dicen de la imposibilidad práctica de transmitir la especificidad (raíz) del dolor social. Simeón Jiménez Turón, Ye'cuana (Venezuela), enfatiza: "Requisito indispensable para ser dirigente es ser indígena auténtico de pies a cabeza (...) El dirigente indígena no puede ser vocero de las ideas de los criollos" (*Tüwenyemu - Dirigente*, pp. 207-208). R. Menchú narra la experiencia intransferible de ser indígena en Guatemala: "... entre nosotros los indígenas y los ladinos pobres existe también la gran barrera. Por más que vivan en las peores condiciones se sienten ladinos; y ser ladino es como una gran cosa; es no ser indígena (...) En una camioneta, si entra un ladino es algo normal. Si entra un indígena, todo el mundo tiene asco. Nos consideran sucios, menos que un animal o como un gato cagado" (*Me llamo Rigoberta Menchú*, p. 271). Un sector de dirigentes indígenas de América sintió, durante 1992, que su movimiento en relación con el V Centenario había sido desvirtuado por las organizaciones populares y obreras. Desde Nueva York emitieron la siguiente declaración: "La propuesta indígena ha sido distorsionada,

sea quien sufre un particular dolor social tiene la voluntad y es capaz de expresarlo con la pasión que la reivindicación de este dolor reclama. Menchú indica que un mestizo no sabe ni puede sentirse como un "gato cagado" en Guatemala, que esta forma de vivir su identidad social está reservada para la cotidianidad de los indígenas. De manera similar, nadie puede hablar por las mujeres objeto del sexismo y de la discriminación de género, sólo ellas mismas, ni por los jóvenes que se procuran una identidad que no es sociológica sino que de vida e interlocución hacia sí mismos. ¿Cómo expresar adecuadamente la carencia del cesante sin serlo, o la humillación de la obrera manoseada y exhibida y agotada a la que se hace culpable de ser joven y pobre y madre soltera cuando no se ha vivido la cotidianidad penetrante de todas estas humillaciones que jamás terminan? La dominación del capital no puede sino multiplicar y exacerbar estos dolores sociales particularizados cuyo referente común es, sin embargo, la deshumanización o deshistorización radicales mediada por la particularidad de la discriminación y la agresión [154].

Crear *víctimas particulares* es, por consiguiente, consustancial a la dominación propuesta desde la moral del Amo. Sin embargo, no resulta posible producir constantemente víctimas (particulares o totales) sin excitar su resistencia. Las víctimas pueden ser social y retóricamente invisibilizadas/sesgadas por la dominación, y esta invisibilización ser institucionalizada, pero ninguna producción humana tiene la capacidad de esfumar el dolor sentido, vivido, por las víctimas, la forma particular en que han sido privadas de su vida [155]. Ahora, esta forma particular

---

es más, usurpada por sectores que han manejado siempre una práctica discriminatoria. Su política ha fracasado en nuestra región y en otras partes del mundo, con un proyecto ajeno a la realidad de los pueblos originarios, tratando de imponer un sistema basado en un poder centralizado, burocrático y de una sociedad homogénea, y desconociendo los derechos de los pueblos indígenas a la autodeterminación" (referido por R. Leonhard: *Nuestra América*). Con diverso alcance estas proposiciones tienen en común el descansar en la imposibilidad de transferir o delegar parcial o totalmente la raíz del dolor social. Son quienes sienten este dolor quienes deben querer decirlo, con sus lenguajes y prácticas. Lo mismo vale para todos los grupos victimizados.

[154] El Amo no puede agredir sino a través de una particularidad, pero no dejará de agredir mientras no haya transformado al otro en cosa a su disposición, en su campo de acción y control. De aquí la *radicalidad* sin término de su agresión y el carácter *interminable* de su guerra. Una mujer es rebajada por su género, pero la finalidad de su discriminación es desapropiarla de su condición de persona. Un negro lo es por su color y su cultura y su clase, pero el racismo, el etnocentrismo y la discriminación económica constituyen pretensiones para que los distintos/inferiorizados por su raza, su cultura o su disposición y capacidad de consumo sean cosas, es decir puedan ser tratados como cosas.

[155] Testimonia, por ejemplo, Rigoberta Menchú: "Desde entonces (la muerte, por desnutrición, de su hermanito de 8 años en una finca ladina) yo tenía no sé, una rabia y un miedo a la vida porque decía igual me va a tocar una vida como esta, con muchos hijos y después se mueren (...) Esos quince días de trabajo me recuerdo que es una de las primeras experiencias que yo tengo y es una de las cosas que yo odio en la vida... que ese odio pues nunca se me ha borrado hasta ahora" (E. Burgos, *op, cit.*, p. 90). En 1969, escribe Fausto Reinaga: "¿No te ves? Eres un indio, indio de 'hedionda pezuña enzapatada'. 'Campesino' de 'pezuña hedionda enzapatada'. ¡Indio cuchi lejhui! (indio con seso de cerdo) ¡Indio burro ñujtu! (indio con seso

de ser victimizado, como "indio", como "mujer", como "obrero", puede ser intuida y pensada, sentida, como una *agresión total*. Un indígena kuna declara a un interlocutor cristiano: "Ustedes con su Biblia nos han dañado el alma" [156]. El también kuna y sacerdote católico tule, Aiban Wagua, hace de este daño radical un programa:

> ¡No pidas camisa usada, ni caramelos,/ ni centavos, ni misericordias!/ ¡Exige justicia!/ ¡Toma el puñado de tierra que pisas/ y haz con él la muerte y la vida!,/ ¡Alza tu pecho duro/ y aguanta hasta el fin!/ ¡no concluye aún la lucha/ y extiende tu poderío antiguo/ ¡¡¡Debajo, compañero, redobla tu furia,/ *mantente humano hasta la muerte*!!! [157].

La particularidad y desarrollo histórico de la agresión contra los pueblos profundos de América Latina y la *constante radicalidad de su resistencia* hacen que, tras 500 años, la asociación entre el dolor social específico, por ser "indio", y la reivindicación global, total, de una forma de vida humana —por oposición a una manera de ser reducido a una existencia animalizada— tienda a establecerse de una manera inmediata y a configurar una sensibilidad histórica determinada cuyo referente de lucha no es ya ni exclusivamente la agresión particularizada sino una reivindicación fundamental, universal:

> ...nuestra lucha es una guerra total contra Occidente, en cuanto su pensamiento o su concepción de la historia de la humanidad, es errado, inconsistente, interesado y discriminador. Ante el cuadro general que Occidente presenta al mundo, para justificar su comportamiento social y económico, nosotros los indios latinoamericanos le salimos al paso oponiéndole otro estilo moral de vida y otro comportamiento social y económico de creación y producción [158].

Es en este sentido que la oposición y lucha de los pueblos profundos de América Latina configura espacios privilegiados de resistencia y que alcanza un sentido político efectivo la conmemoración —traer socialmente a la memoria— de los 500 años. La resistencia indígena condensa y expresa una raíz social y una historia que tiende a articular

---

de burro). La burla sangrienta, el sarcasmo criminal, nos arrojan como una masa de excremento en la cara... Nos hieren en nuestra dignidad; nos ofenden hasta el alma" (*Mi palabra*, p. 67). Ninguna ideología es capaz de disipar el dolor humano radical.

156 Referido por P. Richard: *Hermenéutica bíblica india*, p. 10.

157 Aiban Wagua: ¡*Mantente Humano*!, p. 167, énfasis nuestro.

158 G. Carnero Hoke: *Teoría y práctica de la indianidad*, p. 113. La *Declaración de Managua* (1992), en que se constituye el Movimiento Continental Indígena, Negro y Popular, señala: "Luchar por el establecimiento de un nuevo modelo económico alternativo (...) utilizando cinco ejes fundamentales, el trabajo, la naturaleza, la mujer, la identidad y la soberanía, todo ello encaminado a lograr la formulación de un sistema de economía social (...) Consolidar el proceso de solidaridad, coordinación y unidad sobre la base del reconocimiento y el respeto a la diversidad" (Cf. *Pensamiento Propio*, p. 25).

inmediatamente los caracteres particulares de su lucha (tierra, territorialidad, autonomía, respeto) con las necesidades de una transformación global de un sistema de muerte en uno que pueda pluralmente producir y sostener la vida para todos. Esta "inmediatez" o fluidez posible entre lo particular y lo fundamental no es el resultado de ninguna esencia o vocación "indígena", sino una *producción histórica* en el marco de procesos de opresión-liberación. En este último alcance, advertimos que la emancipación indígena opera también *liberadoramente hacia atrás,* en tensión (desgarramiento, oposición, enfrentamiento) con los elementos castradores de su pasado/presente, es decir de su historia y de sus culturas [159]. Y en su sentido más dramático, los pueblos profundos han aprendido desde hace 500 años a enfrentar y resistir un horizonte de efectiva extinción [160].

Lo privilegiado de la resistencia de los pueblos profundos no radica, por consiguiente, en ser "india", sino en el carácter de su "ser indio", en las características de su causa. Sólo los grupos afroamericanos están en condiciones, aunque menos favorables [161], de reiterar, bajo sus propias determinaciones, la sensibilidad específico/fundamental (pasional, conceptual) de la causa india. Esto no implica que las luchas de las mujeres, de los jóvenes, de los campesinos, de los creyentes antiidolátricos, de los obreros, no puedan establecer una relación entre la especificidad de su dolor social, sus reivindicaciones, y el carácter fundamental de su lucha (alternativa de vida, horizonte de es-

---

[159] La "liberación de los pueblos indios" no es, por consiguiente, un retorno a un pasado mítico y mitificado, como suele caricaturizarlo el discurso ladino, sino un proyecto humano de liberación, un esfuerzo por producir, para sí mismos y con otros, la humanidad. Obviamente, esta puede ser una utopía, pero no tiene nada de romántico sino que constituye el realista referente fundamental de esperanza de los radicalmente oprimidos y negados. El "indio", el pobre y el excluido no pueden alcanzar su humanidad si no cultivan esta esperanza. Rigoberta Menchú ha sintetizado estos planteamientos en dos sentencias: "Los indios no somos mitos del pasado, somos pueblos vivos" y "Los indígenas no somos sectas, somos parte de la sociedad plural de América" (entrevista en *Pensamiento Propio*, Año X, N° 96)
[160] Declara la Federación Shuar (Ecuador): "Esto es la Federación: somos todos los shuar del Oriente, que a un cierto punto de nuestra vida hemos comprendido, nos hemos dado cuenta de que la única forma para poder sobrevivir era unirnos todos; unirnos para no ser borrados de los mapas como ya pasó y está pasando a muchos de nuestros hermanos indígenas en el país y fuera de él" (...) Estamos conscientes de lo que pasó a los demás. Antes de que llegue nuestro turno, antes de que nos hagan desaparecer, de que hagan de los shuar lo que se ha hecho con los indígenas de la sierra, antes de convertirnos en marginados de todo derecho, tendrán que quemar los árboles que cubren nuestras tierras, secar los ríos, borrar de nuestras mentes todo lo que es shuar, todo lo que es nuestra cultura; en definitiva, tendrán que hacer desaparecer aproximadamente mil años de Historia" (reproducido en *Indianidad y descolonización en América Latina*, pp. 79 y 83). La misma alternativa: o vida propia o extinción, lo indica políticamente R. Menchú: "... si los indígenas luchamos por nuestra cuenta, solitos, podría ser el fin de los pueblos indígenas en las próximas décadas" (entrevista en *Pensamiento Propio*).
[161] En el sentido de que debieron iniciar nuevas comunidades y nuevas culturas, neoafricanas o afroamericanas, al ser cazados, desarraigados y mezclados como mercancía esclava.

peranza, utopía liberadora), sólo indica que estas últimas asociaciones no resultan de una *historia hecha pasión y urgencia en el límite* como en el caso de la resistencia indígena y que, por ello, son socialmente más difíciles de sentir, de comunicar y expresar en su radicalidad [162] de modo de poder vivir (inmediatamente) su referente político.

La situación privilegiada, desde el punto de vista de la resistencia, de la causa indígena latinoamericana no la transforma, sin embargo, en el eje abstracto (y reductivo o falsamente homogeneizador y aglutinador) de un frente unido o único de resistencia y liberación populares. No se trata de proponer el traslado desde un hegemonismo obrero, real o retórico, fundado en la apreciación de la situación clave de este sector en la articulación productiva, a un hegemonismo indígena remitido a la situación de lucha en el límite humano de sus pueblos. Ningún concepto, ni siquiera aquellos que manifiestan más vigorosamente lo fundamental, puede encerrar o apresar la historia vivida, practicada y sentida por los grupos humanos. La privilegiada situación en el límite de los pueblos originarios y en resistencia no es, por sí misma, universal, más que en cuanto se ofrece a otros como proyecto de vida para todos y para cada uno. Por su raíz, la resistencia indígena tiene que reconocerse en y ofrecer una existencia en la que puedan producirse y reproducirse la vida y dignidad de todos y de cada uno. No se liberará a Guatemala haciendo que quienes la habitan sean forzadamente mayas, sino creando colectiva y pluralmente las condiciones para que todos sus habitantes se procuren y obtengan una existencia propia y una identidad efectiva. La resistencia indígena latinoamericana es *una* oferta particular de articulación hacia otros sectores sociales que poseen en su raíz un dolor social y son capaces de vivirla como oposición y resistencia sociopolítica. Lo privilegiado de la resistencia indígena es su inmediatez, la transparencia con que permite *pensar* las condiciones de la liberación a cualquier grupo: lo alternativo [163], la diversidad legítima de lo humano, el horizonte o de vida o de extinción, la automovilización, no sus efectualizaciones inevitablemente particulares en sociedades en donde su lucha, la lucha indígena, puede ser mayoritaria o minoritaria, desarrollada o reducida, inducida y cooptada o autogestada, etc. De modo

---

[162] En cuanto las luchas de género o de los jóvenes o de los obreros y campesinos no logran configurar una sensibilidad propia, tienden a expresarse o como discurso intelectual (imágenes que semejan conceptos, ideologías) o como puro activismo, o estableciendo una relación de exterioridad entre la comprensión intelectual y la acción voluntarista, sin lograr una articulación constructiva entre discernimiento y pasión. Esta articulación es fundamental para un actor social que aspira a transformar radicalmente sus condiciones de existencia. Los actores y compañeros de esta lucha son los que Ribeiro llama "los insurgentes", de todas las clases y colores que, en cuanto establecen su lucha propia, dignifican y proyectan la vida para millones (*op. cit.*, p58). Estos "insurgentes" configuran lo que antes hemos llamado el *pueblo político.*

[163] O sea, lo cualitativamente diferente a la radicalidad destructiva, antihumana, de la dominación.

que el privilegio, que es real, tiene que ver más que con su presencia inmediata, como actor y movimiento social, con su proyección práctica y conceptual [164].

En cuanto la resistencia indígena resulta impensable por infructuosa en relación consigo misma —identidad de resistencia— y con el conjunto social —sociedad de liberación—, fuera de una articulación constructiva con otros actores y sectores sociales discriminados y oprimidos, ella expresa el carácter plural (por su origen, procedimientos y utopías) de la lucha popular, del movimiento social de los explotados y excluidos. El carácter plural del movimiento popular implica tanto una *reivindicación de la dignidad propia* como una *actitud de humildad y respeto socio-históricos*. Simeón Jiménez Turón, Ye'cuana, lo sintetiza así, desde la perspectiva indígena:

> Yo considero que mi cultura es valiosa (...) Yo creo que cada quien puede respetar su cultura y debe igualmente respetar la de los demás. Esta conducta sería, en mi opinión, una conducta civilizada [165].

La valoración de la dignidad propia y la humildad que supone el respeto por los demás constituyen elementos materiales del *universalismo ético* que contiene como premisa y proyección la resistencia por 500 años de los pueblos originarios de Abya Yala. Desde este específico punto de vista, su comportamiento "pagano" resulta más evangélico que las prácticas ligadas al "universalismo" espiritualizado, abstracto y al mismo tiempo vertical y discriminatorio, desplegado por la retórica eclesial y jurídico-política de la sociedad occidental [166]. De igual manera, resulta civilizatorio o humanizante —es decir, un interlocutor obligado— la valoración que los pueblos indígenas realizan de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por oposición al Occidente moderno que asume la naturaleza como un enemigo a vencer, oposición desde la que desprende un antropocentrismo (europeocentrismo) suicida, las culturas

---

164 La resistencia indígena, mayoritaria o minoritaria, facilita la configuración de espacios de encuentro para los sectores populares y potencia el diálogo y la articulación en profundidad desde los que resulta posible pensar (concepto) y sentir o anticipar (organización, utopía) socialmente la liberación.

165 S. Jiménez: *Historia de la dominación europea en América, escrita por un dominado*, p. 205.

166 La teóloga E. Tamez condensa así este contraste: "Si nos hacemos sordos frente al desafío de los indígenas, perderemos los cristianos una oportunidad histórica que nos guiaría a una conversión radical y urgente, junto con una honda reformulación del evangelio en fidelidad a Jesucristo (...)... los indígenas su realidad y desafíos, nos están evangelizando. Indirectamente se nos está haciendo un llamado a la conversión al evangelio liberador. Se nos está invitando a releer nuestro canon" (*Los indígenas nos evangelizan*, pp. 2 y 6). Aunque el conjunto del ensayo es políticamente insuficiente, estas dos citas muestran como la interacción entre resistencia indígena y fe evangélica debía conducir a una transformación material de ambas. Por decirlo de una manera provocativa: la verdad de la fe cristiana se encuentra en la resistencia indígena.

originarias de Abya Yala tienden a discernir al ser humano como una parte integrante e inseparable del conjunto de lo que existe, comprensión desde la que concluyen que su humanización no pasa por "vencer" a la naturaleza, sino por ajustarse a su orden universal. El ser humano es naturaleza, existe en ella, es un momento de ella [167]. Aquí, comprender la naturaleza y al ser humano consiste en articularse productivamente con su armonía de modo de posibilitar permanentemente la reproducción de ambos.

El "indio" pone también de manifiesto, con particular agudeza, un carácter especial de la condición humana debido a que se considera a sí mismo como *un ser humano integral aunque no terminal.* A diferencia del obrero, del campesino, del hombre medio urbano e incluso de los estudiantes de las estratificadas sociedades occidentales, integrados en subculturas específicas que los ponen sólo en una relación operativa con otras subsensibilidades sociales y dificultan su interés por la totalidad, el indígena latinoamericano actúa todavía como quien se considera a sí mismo un ser humano completo y capaz de entenderlo todo [168]. En contraste con la experiencia cotidiana del ciudadano "moderno" —y más aún del "postmoderno"— que asume que muchas cosas no son de su competencia sino de la de los especialistas que las entienden y manejan, el indio, autodespojado de su defensiva cultura de silencio, se interesa desde su experiencia particular por comprenderlo todo y por entregarle un sentido a todo. Se muestra, de esta forma, y en contra de los estereotipos acumulados durante 500 años, particularmente abierto como individuo y como pueblo a la historia y a los sentimientos y pensamientos de totalidad desde su inagotable curiosidad específica. Una ideología occidental como la del "final de la Historia" no puede tener su origen en la sensibilidad indígena, *excepto bajo la forma de aniquilación del sentido y de la experiencia humana* (que es, por lo demás, el alcance efectivo de esta ideología). En cuanto portador transparente de una fe en la capacidad del ser humano para entregar sentido integrado al mundo y a sí mismo en él —fe antropológica que descansa en una valoración de la existencia humana como finalidad y no como centro o medio—, el "indio" resulta un interlocutor de excepción para la fragmentarizada, ciega y exasperada sociedad e individualidad actuales [169].

---

[167] Cf. G. Bonfil, *op. cit.*, pp. 41-42. En lugar de un antropocentrismo ciego nos encontramos con que los seres humanos son valorados como finalidades en sí mismas dentro de un marco de totalidad en relación con el cual pueden ejercer una libertad creativa o una autodestructiva enajenación. Saintoul indica que la mayor proximidad de los indios de América Latina hacia la naturaleza no supone su correlativo alejamiento de la cultura, como pretende el sistema de oposiciones propio de la mentalidad occidental, porque esta manera de articularse con los valores de uso *es* cultural y obedece no a un instinto sino a una determinada concepción de la existencia (*op. cit.*, p. 148).

[168] Cf. D. Ribeiro, *op. cit.*, pp. 50-51.

[169] Constituirse como un interlocutor privilegiado no significa que su experiencia y su palabra sean la verdad (por ejemplo, el "indio" como la verdad de la sociedad occidental).

Sin embargo, por valiosos que sean los caracteres de la resistencia indígena y su proyección frente a las estructuras y situaciones que, como desafíos, plantea la sociedad moderna, su lucha aislada precipitaría su fracaso. Rigoberta Menchú lo enfatizaba:

> ...si los indígenas luchamos por nuestra cuenta, solitos, podría ser el fin de los pueblos indígenas en las próximas décadas. Los indígenas no somos sectas, somos parte de la sociedad plural de América [170].

La mención de lo plural hace referencia, en primer término, a lo popular. Visto así, el actor indígena es un signo de lo popular en cuanto lo popular condensa, articula y expresa el dolor y la resistencia sociales específicas y plurales. El actor popular se conforma mediante la constitución de espacios sociales de encuentro en los que el diálogo y la articulación entre los distintos —que pueden serlo por su raíz social, por sus procedimientos de lucha, por su desarrollo específico, por el carácter de sus utopías— constituyen una exigencia de sentido y una necesidad orgánica. En cuanto el dolor social, la opresión y la discriminación, se dice de muy diversas maneras y de distintos planos de la existencia, lo plural, inherente al carácter de lo popular, señala, como una segunda referencia, la instrumental artificialidad ideológica mediante la que el sistema de dominación y sus actores establecen divisiones administrativas y geográficas entre los seres humanos y las sociedades y pueblos. La nación, estereotipada como Estado, ejército, bandera, mercado y propiedad, puede verse así como el encubrimiento de la nación en tanto espiritualidad específica de vida de una comunidad humana histórica. En la perspectiva de un único mundo material, la realidad legítima de la nación, debe ser también una oferta de encuentro y diálogo con las otras naciones, un desafío fundamental para que los que existen crezcan juntos y posibiliten nuevas existencias.

Referirse a la resistencia indígena como signo de lo popular, es decir de lo plural y de lo nacional, entendidos estos caracteres como

---

Sólo indica que esa experiencia humana condensa y ofrece una posibilidad diferente, enriquecedora, para contruir la humanidad. Dicho provocativamente: los rasgos atávicos de "lo" indígena constituyen un aspecto central de su vigencia humana.

170 Declaraciones a *Pensamiento Propio*, Año X, N° 96. Desde luego, no se trata de una conciencia que todos compartan. El Consejo Indio de Sud América (CISA) declaraba todavía en 1987 que "el futuro depende sólo de nuestras fuerzas" (*op. cit., p.* 44). Este último tipo de posiciones desconoce la materialidad mundial de los desafíos actuales. Cuando se la asume, se advierte que la transformación que las sociedades actuales exigen tendrá que resultar del esfuerzo de las mayorías humanas en todo el mundo y de la articulación, por consiguiente, de sus específicos dolores sociales y de su capacidad para proyectar y articular utopías fundamentales (universales) de liberación. No basta una solidaridad al interior de los pueblos indígenas. Sólo la articulación de su resistencia con la de los jóvenes, mujeres, trabajadores, excluidos, ambientalistas, tanto de las sociedades de la periferia como de las centrales, podrá configurar un concreto universalismo ético que se materialice como proceso revolucionario humanizador (plural, popular).

articulación constructiva entre quienes no pierden su raíz socio-histórica, facilita advertir que su lucha por reconfigurarse como nacionalidad, su lucha étnica, es inevitablemente antiimperialista y antineocolonialista, en cuanto imperialismo y neocolonialismo son expresiones modernas y mundiales de la dominación del capital y de sus instituciones y actores principales. Ahora, la dominación imperial se dice no sólo de la subordinación de economías, sociedades y pueblos y seres humanos desde economías, sociedades y pueblos constituidos falsamente como núcleos "universales" (EUA, Europa, Japón, mercado mundial, hoy), sino también del efecto de este único sistema de dominación en las instituciones y personas de los falsos "centros". Existe una relación compleja, no perceptible inmediatamente por los sentidos, entre resistencia étnica latinoamericana, lucha de las mujeres y de género en Europa y Estados Unidos y malestar y protesta de los jóvenes y ambientalistas honestos y de los creyentes antiidolátricos en todo el mundo, relación que sólo puede entenderse cuando se piensa que las opresiones y agresiones que sufren estos grupos constituyen efectualizaciones particulares de un único y complejo sistema de dominación. Lo plural-popular de la resistencia étnica indígena contiene así no sólo un desafío material inmediato para la producción del pensar, sino que una proposición de nueva humanidad posible en cuanto se la construye articuladamente —lo que no supone la ausencia de conflictos— entre todos. Quizás esto aclare la vigencia de la oferta civilizadora, humanizante y universal (fundamental), esperanzadora, incluida en una resistencia construida desde hace 500 años. No sobra enfatizar que la resistencia de los pueblos profundos se constituye como un signo y lugar privilegiado desde y con el cual se torna imprescindible pensar la universalidad concreta de la resistencia y la oposición que constituyen la identidad, o sea la producción de historia y de libertad, específica de los seres humanos [171].

Así, introducir el tema de los problemas o desafíos mundiales consiste no sólo en diagnosticarlos y determinarlos, sino sobre todo en intentar discernir a los actores efectivamente interesados en transformar las condiciones que los producen. Como portadores sociales estos actores están por todas partes: mujeres, creyentes, jóvenes, obreros, excluidos, pobres, campesinos, ambientalistas, niños, pobladores, "negros" e "indígenas", etc. En cuanto resistentes históricamente radicales, humanizadores y civilizatorios, las luchas de los pueblos originarios de América Latina configuran espacios privilegiados para pensar y activar a estos actores. Lo fundamental de esta tarea obliga a contrastarla con la pobreza material actual —que no es idéntica a su debilidad— de la

---

[171] Dicho sintéticamente: la resistencia indígena a la persecución y al odio occidentales constituye un espacio téorico y pasional de nuestras sociedades (Cf. H. Gallardo: *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*).

lucha indígena. La lucha radical que anuncia privilegiadamente la resistencia indígena, aunque no se origine ni se agote en ella, exige capacidades materiales que le permitan irse concretando como alternativa. La auto-reivindicación del indio y la articulación de sus luchas con la oposición y resistencia de las mujeres, creyentes, etc., conforman, de esta manera, también, el ámbito del *realismo político popular* [172].

Por supuesto, para los actores de la dominación, el realismo político popular es una apuesta por lo imposible. La expresión "indio porfiado" con que se adorna la *Conquista Interminable* es una manifestación de esta vinculación ideológica entre resistencia e imposibilidad [173]. La resistencia a la lógica y sensibilidad del capital es imposible, proclama el discurso dominante. Pero como no se trata únicamente de decirlo, sino de evidenciarlo prácticamente, se establece la impracticabilidad objetiva de las alternativas mediante su represión y destrucción social/internacional allí donde despuntan. Internamente, los actores alternativos —se trate de la economía política, sexual, generacional, religiosa o de concepciones ambientales— son valorados como "subversivos", y anatematizados y aislados como "anormales" y "resentidos" o "atrasados" e, indefectiblemente, como efectivos o virtuales *agresores*. Internacionalmente, se los descalifica como Estados y sociedades "terroristas" o lidereados por terroristas. Se trata, ostensiblemente, de una mirada maniquea mediante la cual quienes no se adhieren a la lógica del sistema son sustentantes de toda La Perversidad. Pocas veces se menciona que uno de los problemas mundiales actuales es esta sensibilidad maniquea —que, por lo demás, ha acompañado la historia de estos 500 años de América Latina— producida y ejercida desde un poder industrial, tecnológico, militar y político globalizador y que se desea incontrastable. Mencionarla como premisa y efecto de la ciega dominación de hoy supone señalar como su correlato el valor humano radical de quienes la resisten construyendo o buscando construir su independencia geopolítica, sexual, económica, espiritual, cultural. Por supuesto, para

---

[172] El "realismo" político de la dominación consiste en proponer a todos los actores sociales aceptar el *statu quo* porque para él no existe alternativa. El realismo político popular consiste en discernir en el sistema aquello que no es factible pero sí deseable (utopía) de aquello que es factible pero que la dominación torna históricamente inexistente e imposible (*v.gr.* el pleno empleo, el prodominio de los valores de uso). Realista es aquí quien prepara las condiciones para la transformación radical del sistema de dominación de modo de hacer posible lo que hoy es imposible y redeterminar, incluso, el horizonte de lo no factible (Cf. F. Hinkelammert: *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*, pp. 20-21)

[173] *Todo hombre tiene un precio*, dice el "realismo" burgués. El siglo XX posee una versión más cosificada de este lema, como corresponde a una expansión de las estructuras del mercado: *no existe desayuno gratis*. Desde luego, existen versiones geopolíticas: para América Latina la manifestación de inviabilidad se manifiesta bajo las tesis de que el régimen cubano es el resultado del sueño de un demente o de un monstruo y que es, a los ojos de toda lógica, "imposible". Como resultado, desde 1961 se anuncia, cada año, su derrumbamiento inevitable.

aniquilar los sueños y las esperanzas, los actores de la dominación, y la dominación misma, no sólo vigilan y castigan. También seducen, cooptan e integran mediante una ampliación de la participación en el consumo —que supone una mayor corresponsabilidad en la producción destructiva— o mediante la normalización jurídica y verbal de situaciones consideradas hasta ese momento inaceptables y "anormales". Un homosexual masculino, por ejemplo, fue por mucho tiempo un objeto social de burla destructiva. Hoy día es aceptado y legitimado como *gay*. Existe, obviamente, un mercado gay, una política gay, periódicos gay, pornografía gay, soldados gay. En realidad, un "gay" es un homosexual masculino cooptado que ha dejado de ser alternativa para la dominación sexual sobrerrepresiva que exige hoy la dominación del capital. Es decir, el sistema admite la diversidad de opciones genitales (identidades sexuales reductivas) pero no tolera una alternativa erótico-amorosa en la que el otro dejaría de ser objeto [174]. El *mundo gay* expresa una alteración cuantitativa dentro del sistema, no una alternativa a la regulación sexoide que colabora en la reproducción de la dominación. En estos procesos de seducción y cooptación el concepto mismo de *alternativa* sufre una reducción. Ya no designa lo distinto cualitativamente, lo otro y lo nuevo, sino una opción normalizada (determinada por decisiones individuales) dentro y por el mismo sistema. Los pueblos profundos de América Latina han conocido históricamente esta voluntad de cooptación —en su caso, integración, modernización, asimilación compulsivas— bajo la forma oficial de políticas indigenistas, es decir de prácticas de desindianización y ladinización. Desindianización y ladinización son prácticas específicas de cooptación compulsiva, es decir de represión radical bajo las formas de la "simpatía", la comprensión y la seducción.

No es posible desindianizar y ladinizar sin introducir el desgarramiento y la culpa en quienes son atraídos, seducidos y cooptados. La ladinización lleva la dominación al interior del ladinizado, quien la internaliza como culpa. Es probable que la internalización de la culpa por el ladinizado resulte de su frustración permanente al anhelar una ruptura imposible con su raíz social —eternamente representada y reprimida por la dominación— y por el reconocimiento de su papel activo en la liquidación de sus sueños, desplazados y anulados en su movimiento de aquiescencia hacia la voluntad del Amo [175]. *No es posible ser*

---

[174] Esta alternativa está virtualmente presente en toda opción homosexual que surge desde una oposición y un rechazo a la identidad genital autodestructiva impuesta socialmente. La opción homosexual apunta, aunque no la efectualice, hacia otra sexualidad y otra sociedad. En la medida que la permisividad sexoide de las sociedades actuales —función de su organización del proceso de trabajo— torna inevitable la presencia masiva de homosexuales, la sociedad los legitima como una "minoría" de "seres curiosos" y pervierte sus potencialidades subversivas reintroduciéndolos en la dinámica del Amo y del esclavo.

[175] Dicho sencillamente: para el ladino se trata no sólo de la presencia de la estructura de dominación, sino de la persistencia de su memoria. El Movimiento Indio de Guatemala

cooptado para la degradación sin sentirse culpable. La fórmula del sentido común que indica: "Haz lo que tu amo te manda y te sentarás con él a la mesa", tal vez reseñe una operación formalmente correcta, pero no puede evitar que quien ocupa una silla en la mesa del amo sepa que él no es amo ni lo será nunca, excepto que reproduzca en su favor la dominación que sufre. Los indios saben que no existe peor semejante que el indio desindianizado, o sea ladinizado, porque es un absoluto lameculos hacia arriba y un represor implacable hacia abajo, hacia la raíz de la que intenta desprenderse. A diferencia del indio, el ladino no aspira a liberarse, sino a ser amo.

La dialéctica del ladino es también la dialéctica de la configuración imaginaria que las sociedades occidentales hacen de sí mismas. Aspirando a realizar un mundo occidental perfecto —que es esta sociedad capitalista, pero sin defectos, o sea sin razas inferiores, por ejemplo— derivan de su ausencia la culpa y la ansiedad que determinan su inagotable búsqueda y localización de enemigos, su antiespiritualidad autodestructiva y, en el límite, su voluntad de carecer de toda espiritualidad [176]. Resistir a esta lógica discriminatoria, destructiva y suicida que está en la raíz de la acumulación mundial del capital es un testimonio del valor de los seres humanos y de sus culturas como ámbitos de esperanza y proyección y, también, una apuesta radical porque el ser humano todo y cada uno de nosotros seamos alguna vez socialmente posibles. Un pueblo como el Shuar, por ejemplo, ha sido actor de este testimonio/apuesta desde hace 500 años. Las múltiples significaciones, particulares y universales, de su resistencia profundamente humana es lo que he intentado presentar y discutir en estas notas para una crónica de los 500 años. Uno de los desafíos mundiales, en cuanto nos implica a todos, es que la comprensión del carácter fundamental de la resistencia indígena no haya ocupado un lugar preferente en la conceptualización y pasionalización que contuvo y contiene la activación popular en la coyuntura del V Centenario.

---

describe esta situación de desgarramiento como una "pasionalización" social negativa: "El proceso más importante y de más grave repercusión, es el del apasionamiento social por medio del que hacen que el indio aprenda el concepto del desarrollo desde el punto de vista occidental, el concepto del cambio desarrollista, de lo civilizado y educado, de lo mejor y lo peor; pero estos conceptos se dan dentro de un marco de dominación económica y al aprenderlos el indio pierde en gran medida su relación íntima con su comunidad y población y se alista para *servir* solamente, y no precisamente a su gente" (*Resumen-diagnóstico de la situación del indio en Guatemala*, p. 381).

[176] Esta última fue anunciada por Nietzsche y hoy se manifiesta bajo las ideologías del final de la Historia, los discursos antiuniversalizantes y las ideologías subjetivizantes del postmodernismo. Lo "perfecto" es ahora la mera efectualización que materializa una voluntad de dominación y poderío que carece de interior y continuidad y que facilita exaltar, "el momento". Se trata de un paroxismo mediante el cual se invierte y transforma la culpa como goce exterior y plenitud. Obviamente, este desplazamiento acentúa la ansiedad, la destructividad y la autodestructividad de la sociedad moderna.

Por supuesto, los "500 años" constituyen un signo transitorio. Hacerse como los shuar, como los zapotecas, guaymíes, mapuches, paitavyteras, guajiras, amueshas, paeces, kaingangs..., desoccidentalizar, indianizar, es decir producir nuestra identidad mediante una oposición y una resistencia cuyas premisas son la persistencia y la solidaridad, constituyen, en cambio, y desde América Latina, la expresión social continua del esfuerzo por alcanzar, con todos y para todos, una estatura humana.



Bibliografía

Abramova, S.U.: "Los aspectos ideológicos, doctrinales, filosóficos, religiosos y políticos del comercio de esclavos negros", en *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Serbal/UNESCO, Barcelona, España, 1981.

Alonso, Aurelio: "La economía cubana: los desafíos de un ajuste sin desocialización", en *Cuadernos de Nuestra América*, N° 19, julio-diciembre 1992, La Habana, Cuba.

Arguedas, José María: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975.

Benedetti, Mario: "La América por descubrir", en *Nuestra América frente al V Centenario* (Heinz Dieterich, coordinador), El Búho, Bogotá, Colombia, s.f.e.

Bonfil Batalla, Guillermo (compilador): *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.

Burgos Debray, Elizabeth (editora): *Me llamo Rigoberta Menchú*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1983.

Carnero Hoke, Guillermo: "Teoría y práctica de la indianidad", en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (G. Bonfil Batalla, compilador), Nueva Imagen, México, 1981.

Céspedes del Castillo, Guillermo: "Orígenes de la empresa indiana", en *Historia de España y América* (J. Vicens Vives, director), t. 2, Vicens-Vives, 1era reedición, España, 1974.

Consejo Indio de Sud América: "Nuestra posición ante el "Descubrimiento" de América", en *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos* (A. Colombres, coordinador), Ediciones Del Sol-CEHASS, 2a edic., Buenos Aires, Argentina, 1991.

Chungara, Domitila: "Los dueños de esta tierra..." (entrevista), en *Nuestra América frente al V Centenario* (Heinz Dieterich, coordinador), El Búho, Bogotá, Colombia, s.f.e.

De Roux, Rodolfo R.: "La cruz entre la espada y el indígena", en *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)* (G. Meléndez, editor), DEI, San José de Costa Rica, 1992.

Díaz del Castillo, Bernal: "Verdadera y Notable Relación del descubrimiento y Conquista de la nueva España y Guatemala, escrita por el capitán Bernal Díaz del Castillo", en *Historiadores de Indias*, Cumbre, 14a edic., EUA, 1979.

Dieterich, Heinz: "Emancipación e Identidad de América Latina: 1492-1992", en *Nuestra América frente al V Centenario*, El Búho, Santa Fe de Bogotá, Colombia, s.f.e.

Duchet, Michele: "Las reacciones frente al problema de la trata negrera: análisis histórico e ideológico", en *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Serbal/ UNESCO, Barcelona, España, 1981.

Duncan, W. Raymond: "Funciones de Cuba en el ámbito de la comunidad socialista: ¿a la vanguardia de los intereses del Tercer Mundo?, en *Cuba y Estados Unidos: un debate para la convivencia* (Juan Gabriel Tokatlian, compilador), Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, Argentina, 1984.

Dussel, Enrique: "1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones", en *Sentido histórico del V Centenario* (1492-1992) (G. Meléndez, DEI, San José de Costa Rica, 1992

Friede, Juan: *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, Siglo XXI, México 1974.

Galeano, Eduardo: "12 de octubre: 500 años de soledad", en *Universidad*, N° 1036, octubre 1992, San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Gallardo, Helio: *Elementos de política en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica, 1986.

Gallardo, Helio: "La guerra en el Golfo Pérsico: política y ética,", en *Pasos especial* N° 1, 1991, San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: *Pensar en América Latina*, EUNA, San José de Costa Rica, 1981.

Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos especial* N° 3, San José de Costa Rica, 1992.

García, Roberto: "¿Qué es el indio?", en *1492-1992. La interminable conquista* (Heinz Dieterich, coordinador), DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Góngora, Enrique: "El descubrimiento", en *La Nación*, 28-11-92, San José de Costa Rica.

Hanke, Lewis: *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela, 1968.

Harris, Mr.: "Abya Yala", en *Pensamiento Propio* Año X, N° 96, noviembre 1992, Managua, Nicaragua.

Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos*, N° 37, septiembre-octubre 1992, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental,* DEI, San José de Costa Rica, 1989.

Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos especial* N° 3, San José de Costa Rica, 1992.

Hinkelammert, Franz J.: "Subjetividad y Nuevo Orden Mundial: ¿Qué queda después de la guerra de Irak?", en *Pasos especial*, N° 1, San José de Costa Rica, 1991.

Inikori, Joseph E.: "La trata negrera y las economías atlánticas de 1451 a 1870", en *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Serbal/UNESCO, Barcelona, España, 1981.

Jiménez Turón, Simeón: "Historia de la dominación europea en América, escrita por un dominado", en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

Jiménez Turón, Simeón: "Tüweyemu - Dirigente", en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

Juan Pablo II: "Quinto Centenario de la evangelización", en *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos* (A. Colombres, coordinador), Ediciones Del Sol-CEHASS, 2a edic., Buenos Aires, Argentina, 1991.

Las Casas, Bartolomé de: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Fontamara, 2a edic., Barcelona, España, 1979.

Leonhard, Ralf: "Nuestra América", en *Pensamiento Propio*, Año X, N° 96, noviembre 1992, Managua, Nicaragua.

Lozano, Betty: "Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra", en *Pasos*, N° 42, julio-agosto 1992, San José de Costa Rica.

Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional*, Seix Barral, 9a edic., Barcelona España, 1972.

Marcuse, Herbert: *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1973.

Mariqueo, Vicente: "El pueblo mapuche", en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

Menchú, Rigoberta: "Entrevista", en *Pensamiento Propio*, Año X, N° 96, noviembre 1992, Managua, Nicaragua.

Mires, Fernando: *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Monge Nájera, Julián: "El misterio mochica", en *Universidad*, N° 1036, octubre 1992, San José de Costa Rica.

Monge Nájera, Julián: "Lo duradero y lo mudable", en *Universidad*, N° 1039, noviembre 1992, San José de Costa Rica.

Movimiento Continental Indígena, Negro y Popular: "Declaración de Managua", en *Pensamiento Propio*, Año X, N° 96, noviembre 1992, Managua, Nicaragua.

Movimiento Indio de Guatemala: "Resumen-diagnóstico de la situación del indio en Guatemala", en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

ODCA: "Reconocemos a Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz 1992, como símbolo viviente de la paz y la reconciliación", campo pagado, en *La Nación*, 10-12-92, San José de Costa Rica.

Ortega y Medina, Juan A.: *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1896)*, UNAM, México, 1987.

Penón, Margarita: "Rigoberta Menchú", en *La Nación*, 1-11-92, San José de Costa Rica.

Pop Caal, Antonio: "Replica del indio a una disertación ladina", en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (G. Bonfil Batalla, compilador), Nueva Imagen, México, 1981.

Reinaga, Fausto: "Mi palabra", en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (G. Bonfil Batalla, compilador), Nueva Imagen, México, 1981.

Ribeiro, Darcy: *Indianidades y venutopías*, Ediciones Del Sol-CEHASS, Buenos Aires, Argentina, 1988.

Richard, Pablo: "Hermenéutica bíblica india", en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, N° 11, agosto 1992, San José de Costa Rica.

Rivera Pagán, Luis: *Evangelización y violencia. La Conquista de América*, CEMI, San Juan de Puerto Rico, 1991.

Roa Bastos, Augusto: "España, América Latina y el Quinto Centenario", en *Universidad*, N° 1032, suplemento *Forja*, octubre de 1992, San José de Costa Rica.

Roel Pineda, Virgilio: "Raíz y vigencia de la indianidad", en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (G. Bonfil Batalla, compilador), Nueva Imagen, México, 1981.

Rojas Coles, Luis: "Menchumanía", en *La Nación*, 10-11-92, San José de Costa Rica.

Saintoul, Catherine: *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*, Ediciones Del Sol, Buenos Aires, Argentina, 1988.

Solórzano Martínez, Mario: "La democracia en un país pluricultural", en *El Día Latinoamericano*, año 3, N° 97, noviembre 1992, México.

Tamez, Elsa: "Los indígenas nos evangelizan", en *Pasos*, N° 42, julio-agosto 1992, San José de Costa Rica.

Terradas Soler, Juan: *Una epopeya misionera: la conquista y colonización de América vistas desde Roma*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid, España 1962.

Todorov, Tzvetan: *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, 3a edic., México, 1991

Vitoria, Francisco de: *Relecciones sobre los indios*, El Búho, 3a edic., Bogotá Colombia, 1989.

Wagua, Aiban: "¡Mantente Humano!", en *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, (G. Bonfil Batalla, compilador), Nueva Imagen, México, 1981.

Zea, Leopoldo: *500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana.* UNAM, México, 1990.

Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969.

Segunda Parte

Fenomenología del ladino de mierda

I

La imagen del "ladino de mierda" me la sugirió un ensayo de Luis Cardoza y Aragón en el que, entre otros puntos, discute la cuestión de la memoria histórica de la sociedad guatemalteca. Su texto específico dice:

> A tal punto de negación y de enajenaciones hemos conducido a los indios, que ellos no se reconocen sino a medias en ese pasado. Los hemos despojado aún de su pasado, explotándolo como un pasado nuestro, y al terminar mi sentencia descubro que estoy hablando como un mestizo de mierda [1].

Desde luego, Cardoza y Aragón escribe "mestizo", pero la connotación fuerte de lo que quiere expresar es *ladino*. En Guatemala, "ladino" indica, inicialmente, a quien, con independencia de su raíz cultural, aspecto racial y situación económica, desprecia y rechaza los valores indígenas de origen maya. "Ser ladino" designa, por consiguiente, una *actitud*, más que un carácter o una sustancialización [2]. Desde luego,

---

[1] L. Cardoza y Aragón: *Los indios de Guatemala*, p. 14. El guatemalteco Luis Cardoza y Aragón, autor, entre otras obras, de *Guatemala: las líneas de su mano*, falleció en el exilio en México, en 1992, a la edad de 88 años.

[2] Etimológicamente, "ladino" se deriva de *latino*, el que hablaba latín, o romance castellano, es decir el idioma de la dominación, de las élites. Si uno habla como las élites, sin pertenecer a ellas, por razones culturales y sociales, puede servir como mediador en beneficio propio entre los dominadores y los dominados. La función de mediación en beneficio propio en sociedades de guerra y de penuria, como han sido las latinoamericanas para los pueblos

el ladino ha sido encarnado históricamente por sectores raciales, étnicos y económico-sociales, y por sus instituciones, de modo que el vocablo indica complejamente también lo blanco y lo mestizo, el comportamiento eurocéntrico y jerárquico cristiano y a los explotadores y represores del pueblo. Cuando Cardoza y Aragón advierte, azorado, que habla como un *ladino de mierda*, está haciendo referencia a su descubrimiento en él de la actitud ladina, que es la actitud del dominador ante su víctima, la actitud del desagregador, del victimizador. En el ensayo de Cardoza y Aragón, esta actitud, que se materializa como genocidio, impide la constitución de una efectiva sociedad nacional en Guatemala [3] y, con ello, bloquea la configuración de una sociabilidad efectiva [4]. En cuanto tal, la actitud ladina aparece sostenida por una espiritualidad falsa, una espiritualidad de muerte. El ladino es, por consiguiente, un actor de destrucción y de muerte. Y en último término, de autodestrucción.

La actitud ladina como una actitud de desagregación la hemos visto ilustrada ya por Rigoberta Menchú [5]. Menchú es una maya-quiché que estima que no todos los ladinos (aquí significa blancos, mestizos, citadinos) son malos. Narra:

> "En la finca había ladinos pobres. Trabajaban lo mismo. Sus hijos eran hinchaditos como mis hermanitos. Entonces yo decía, es cierto, pues, que no todos los ladinos son malos (...). Entonces, yo trataba de juntarme con los ladinos. Y yo le dije a un ladino pobre: ¿usted es ladino pobre, verdad? Y el ladino casi me iba a dar una manada pues. Y me contestó: "India, ¿qué sabes tú?" Entonces yo me decía: "¿Pero cómo es posible que yo diga que los ladinos pobres son iguales que nosotros, si este me está rechazando, pues" [6].

Menchú no distinguía todavía entre un pobre con actitud ladina y un pobre. Para ser ladino o para comportarse como ladino es necesario

---

indios, conduce a asociar "ladino" con astuto, engañoso, labioso y, también, con taimado. Esta última apreciación acerca del ladino corresponde a los grupos dominantes.

[3] Escribe: "En Guatemala ningún proyecto de nación es nacional si los indígenas no desempeñan en ese proyecto un papel protagónico" (*op. cit.*, p. 16). Todo su ensayo se inscribe en el esfuerzo por imaginar una nacionalidad guatemalteca no desgarrada. Contra este imaginario se movilizan los gobiernos genocidas, los fundamentalismos indios, el indigenismo homogeneizante y en particular el ejército contrainsurgente, mercenario tanto del colonialismo interno como del colonialismo externo (*ibid.*, p. 22). Lo que no enfatiza Cardoza es que a esta escisión y desgarramiento objetivos corresponde un desagarramiento internalizado, subjetivo, asumido por dominadores y dominados.

[4] Cardoza y Aragón plasma así su deseo: "No se propone solución fija y arcaica; se propone cambiar radicalmente la relación de poder que nos rige.// El cambio nos daría una identidad nacional verdadera; no nos daría una nebulosidad, sino un mosaico preciso" (*op.cit.*, p. 17). Pero su texto nos interesa aquí sólo como sugerencia de un punto de partida. Así, no hablamos únicamente de Guatemala —un país con mayoría de origen maya—, sino de componentes conflictivos básicos de las sociedades latinoamericanas. Y es por ello que su expresiva imagen del "mestizo de mierda" necesita ser pensado bajo la forma categorial del ladino.

[5] Cf. *Para una crónica de los 500 años*, nota 153.

[6] *Me llamo Rigoberta Menchú*, p. 204.

aceptar los *procesos de ladinización* como condición para la producción de identidades sociales. No es posible ser ladino fuera de un sistema de dominación. En la situación que menciona Menchú, el pobre con actitud de ladino no puede aceptar la interpelación de una india porque ella es socialmente una doble no-persona: india y mujer. Aceptar la interpelación de una doble no-persona supone renunciar a la identidad proporcionada por la socialización desde la dominación. El pobre con actitud de ladino sabe que es pobre y se imagina ser persona porque pertenece (imaginariamente) a un sistema de dominación en el que los indios y las mujeres son no-personas, no sujetos. Se trata de un sistema que funciona mediante exclusiones. Por ello, reclama, "India, qué sabes tú". "Tú no eres quien para darme identidad ni para identificarme".

La actitud de desagregación puede alcanzar aún una connotación más dramática. Vuelve a narrar Menchú:

> "...una vez que estaba con las monjas, fuimos a una aldea del mismo pueblo de Uspantán. Sólo que la pueblan más ladinos. Entonces la monja preguntó a un niñito que si eran pobres. Entonces el niño dijo: "somos pobres pero no somos indios". Y yo me quedé con todo eso. La monja no se dio cuenta. Siguió platicando. Ella era extranjera" [7].

Veíamos que uno puede ser pobre con actitud de ladino y ahora comprobamos que se puede ser niño con actitud de ladino, es decir de desagregación y rechazo. El niño dice: "No me confundan con un indio. Yo soy pobre pero pertenezco al sistema". Se lo enfatiza, además, a una *extranjera*, monja. Ser interlocutor de una monja extranjera (europea o norteamericana, blanca) supone para el niño con actitud de ladino una doble interpelación conflictiva: puede ser traslapado debido a una posible inexperiencia de la monja con los "naturales" y no debe aceptar ser confundido por la autoridad (racial, religiosa, económica, generacional) puesto que es ella la que distribuye las identidades efectivas. Por eso protesta con viveza "no ser indio". Sabe que si la monja blanca, europea, rica, adulta, es decir el poder, lo determina como indio, podría cambiar de carácter. Y él se imagina historia. Los indios son una naturaleza. No cambian. El, en cambio, de pobre puede transitar a rico. Los indios, por el contrario, son eternamente iguales. La desagregación, el racismo, el etnocentrismo, funcionan así como una barrera obviamente más efectiva de lo que fue el Muro de Berlín. Y es porque se trata de un muro al que se quiere y que se lleva adentro.

Cuando el niño que se comporta como ladino se diferencia y acepta como "pobre", acepta también que el rico y la autoridad son algo distinto de él. La monja y el general, por ejemplo, o la Iglesia y el latifundista. Pero siendo distintos no son lo propiamente otro. Son posibilidades o eventualidades de lo mismo. Lo otro es, en cambio, el indio.

---

7 *Idem.*

Cuando el niño replica a la monja: "no soy indio", está insinuando que podría llegar a ser general. O monja. O adulto. O látigo. O capataz. El indio será, por su parte, siempre un niño. O, lo que es igual: una siempre-víctima. La misma Menchú ha señalado esta diferenciación de universos e identidades entre el indio y el ladino en el imaginario de este último:

> Hubo un tiempo en que dicen que los ladinos dudaban que nosotros éramos gente. Que éramos una clase de animal [8]

e ilustra los efectos de esta discriminación en la existencia cotidiana:

> Pero entre nosotros los indígenas y los ladinos pobres existe también la gran barrera. Por más que vivan en las peores condiciones se sienten ladinos; y ser ladinos es como una gran cosa; es no ser indígena (...). En el mercado, por ejemplo, al ladino no lo van a robar como lo roban al indígena. El ladino puede reclamar o maltratar incluso a una señora elegante, pero el indígena no es capaz de hacer eso. El ladino tiene muchos recursos para hablar; si va con un licenciado, no necesita intermedio. O sea, el ladino tiene pequeños accesos. Así es como el mismo ladino pobre empieza a rechazar al indígena. En una camioneta, si entra un ladino es algo normal. Si entra un indígena, todo el mundo tiene asco. Nos consideran sucios, menos que un animal o como un gato cagado. Si un indio se acerca a un ladino, el ladino mejor abandona su lugar para no estar con el indígena. Esa imagen de rechazo nosotros la sentimos [9].

El rechazo sentido por Menchú es la cotidianidad de la discriminación, de la exclusión. Sentir es una forma de saber. La discriminación, por consiguiente, se sufre y se sabe aunque no pueda expresarse mediante conceptos. Quien se comporta como ladino también sabe la discriminación, pero la actúa como un acto propio y ventajoso. Dice Menchú:

> Los mestizos tratan de sacarse esa concha de ser hijos de indígenas y de españoles y quieren ser diferentes. Ya no quieren ser mezclados. Ya no dicen una palabra con respecto a la mezcla (...). Los ladinos buscan superación, buscan salir de la concha. Porque el ladino, a pesar de ser pobre, de ser explotado como nosotros, trata de tener un elemento más que el indígena [10].

Estamos ante una cotidianidad escindida en dos universos: uno que ofrece la posibilidad de ser diferentes, de superarse, de "salir de la mezcla", de individualizarse, y el otro que permanece estático, más que como un orden, como un conglomerado indiferenciado. El ladino busca

---

[8] *Ibid.*, p. 209.
[9] *Ibid.*, pp. 271-272.
[10] *Ibid.*

su identidad mediante una ruptura con la turbiedad y confusión atribuidas al mundo indígena por la dominación del europeo, del blanco, del rico, del poderoso. Del anti-indígena. Esta ruptura debe ser complementada por un rechazo. No se trata, como estima Menchú, de "tener un elemento más", sino de pertenecer a otro orden, mejor, de pertenecer al Unico Orden. Menchú enuncia los caracteres que separan al mundo verdadero de la turbiedad en donde no se puede obtener una identidad efectiva:

> ...porque en Guatemala se considera que los pobres son gente que no trabajan, que sólo duermen, que no tienen alegría en la vida [11].

Trabajar y tener alegrías en la vida es propio de los seres humanos. La actitud ladina consiste entonces en un esfuerzo por ocupar un lugar en un orden humano fuera del cual existe sólo basura. Visto así, la última formulación de Menchú resulta híbrida y débil: los pobres no son *gente* que no trabaja. Llanamente no son gente.

Alcanzar una identidad de gente mediante el rechazo excluyente de su raíz social, es lo que la dominación ofrece, inicialmente, al ladino. No consiste tanto en que se olvide y abomine de su mezcla —usualmente nominada como mestizajes racial y cultural—, sino en que olvidando la dominación que lo discrimina y excluye, la asuma. La raíz social es siempre una red de interacciones, no una raza o una cultura o un pueblo. Estos últimos son conceptos que intentan mejor o peor designar regiones y aspectos de esas interacciones. Y nadie vive directamente a través de conceptos. Sentirse humanamente vivo quiere decir saberse objeto y sujeto de interacciones. Efecto y actor. En las sociedades de clases, que son todas las que conocemos, estas interacciones implican siempre una relación de dominación, de sujeción no cuestionable, 'natural'. Olvidar la raíz social quiere decir perder de vista la historicidad de la dominación, sus condiciones de producción y reproducción, y vivirla (sentirla, saberla) como natural.

Ahora, una sociedad que descansa en la dominación, es decir en la constitución de diversos a los que discrimina, siempre requerirá de

---

[11] *Ibid.* Esta imagen del pobre en Guatemala es transferible a todos los discriminados y rechazados por un Orden Verdadero. En la imaginería de la dominación, los negros, por ejemplo, tampoco trabajan, sólo desean tener relaciones sexuales y su alegría es natural, animal. Para la misma imaginería, el trabajo doméstico, reservado usualmente para la mujer, no constituye trabajo efectivo y las mujeres lo devalúan todavía más perdiendo el tiempo con la telenovela, la literatura rosa o simplemente conversando. Las diversiones de la mujer son caracterizadas como "frívolas". Cuando un joven latinoamericano, de capas medias urbanas, trabaja, el habla se refiere a sus tareas como una "entretención" o mera "ocupación". No constituye trabajo efectivo. Es decir, no le proporciona identidad. Sus alegrías le son propias, pero se las rebaja como "atolondradas" o irreflexivas. Desde luego, no es el resultado de ningún azar que el imaginario burgués determine al trabajo que produce riqueza capitalista como criterio de discriminación de identidades. Sólo los actores plenamente capitalistas trabajan y acceden, por ello, a las alegrías "verdaderas". En último término, sólo el capital "trabaja" y tiene la "alegría" de concentrarse y ampliarse infinitamente.

"indios" a quienes excluir, absoluta o parcialmente, y los determinará en consecuencia. La constitución de un "indio" —que puede históricamente ser la mujer, el judío, el negro, el guerrillero, el joven, el homosexual, el migrante, el ambientalista— no es un evento aislado o regional, sino que pone de manifiesto una lógica. Lo que no cambia es entonces la necesidad de la dominación y de la discriminación. Quien debe transformarse efectivamente es el "indio", o sea el excluido y amenazado. Cardoza y Aragón lo intuye y dice: "Los estáticos, los invariables en su pensar son los ladinos; no lo olvidemos" [12], pero su sentencia identifica la exigencia de la dominación total, material y espiritual, con uno de sus efectos en la conciencia. Cuando se requiere o invita al ladino a romper y rechazar su raíz social se le ofrece la incorporación a la reproducción sin variación de la dominación. Se sigue de su carácter que la dominación no pueda romperse desde su propia lógica. Ser ladino, en contra de lo que promete el sentido común, consiste en incorporarse a una naturaleza que se finge historia y en asumirla. Comportarse como ladino es siempre la materialización de una amenaza invariante. El ladino no es algo más que el "indio" a quien rechaza y excluye, como cree Menchú, sino *algo menos*.

Se convoca al ladino entonces a ser algo menos —sujeto, su historia— con la promesa de ser algo más. El "algo más" prometido, en realidad, es todo: ser actor y sujeto de la dominación. Sin embargo, para ofrecerse como un todo, la dominación debe presentarse en su estado puro, sin mezcla. Debe ofrecerse, por consiguiente, como dominación absoluta. La exigencia de olvidar y rechazar al otro, al dominado y oprimido y explotado y excluido, al forzado, es una exigencia de la dominación como totalidad. O sea, como sistema constitutivo y excluyente que carece de un afuera. La tensión o desgarramiento que domina al ladino, su exasperación por ser sin mezcla [13], no se deriva tan sólo de que se le demanda renunciar a su raíz social y rechazarla, sino de que se le convoca a concretar un absoluto: una dominación sin el otro, sin mezcla. O, lo que es lo mismo, sin interlocución.

Desde luego, lo opuesto a la convocatoria que moviliza al ladino, es la autoconvocatoria del ser humano que aspira social e históricamente a emanciparse.

II

La imagen que identifica o asocia al ladino con el mestizo se deriva de una superposición de otras imágenes mediante la que se

[12] Cardoza y Aragón, *op. cit.*, p. 19.

[13] Menchú ha escrito: "Los mestizos tratan de sacarse esa concha de ser hijos de indígenas y de españoles y quieren ser diferentes. Ya no quieren ser mezclados. Ya no dicen una palabra con respecto a la mezcla" (*op. cit.*, p. 271).

pretendió alguna vez conformar un concepto sociopolítico: el de *raza*. Es la hipótesis de la raza pura —una legítima construcción de la taxonomía [14] biológica— la que domina y sostiene, sin que sea necesario estar consciente de ello, la opinión de que el mestizo, un inevitable efecto biológico particular, equivale al ladino, un producido y transformable evento histórico social.

El concepto de raza pura —cuyas premisas son la estrechez de parentesco y la unidad de progenitores operacionalizadas en una continuidad estrictamente biológica—, es traspasado y homologado con la imagen de una cultura pura y ésta, a su vez, identificada con la cultura superior, la Unica Cultura. El ladino, ya vimos, aspira no sólo a esta Unica Cultura, sino que a su pureza. Un imposible. Las culturas, como las sangres particulares, son todas mezclas, interacciones e interdependencias. Figurativamente, toda cultura es mestiza, mezcla, tensión. Pero no toda cultura o subcultura es ladina o promueve el ladinaje. Pretender que una sociedad es ladina porque en ella están generalizados los rasgos de *un* mestizaje, como en Chile o México, equivale a confundir una presencia biológica difusa con la dominación de una específica sensibilidad histórico cultural. Si Chile o México constituyen sociedades ladinas es porque en ellas impera una sensibilidad de muerte. Y esta es independiente de los rasgos biológicos de sus habitantes.

El traspaso y confusión entre la categoría biológica de raza y su aplicación al análisis histórico ha sido un elemento recurrente en la caracterización que las élites ladinas latinoamericanas realizan de sus sociedades. Domingo F. Sarmiento hace suyo, por ejemplo, este compendio de confusiones:

> Si alguno duda del mal de esta mezcla de razas, que venga al Brasil, donde el deterioro consecuente a la amalgamación, más esparcida aquí que en ninguna otra parte del mundo, va borrando las mejores cualidades del hombre blanco, dejando un tipo bastardo sin fisonomía, deficiente de energía física y elemental.// El híbrido entre blanco e indio, continúa Agassiz, llamado mameluco en el Brasil, es pálido, afeminado, débil, perezoso y terco, pareciendo como si la influencia india se hubiera desenvuelto hasta borrar los más prominentes rasgos caracterizados del blanco, sin comunicarles su energía a su progenie. Es muy notable que en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca más profundamente sobre su progenie que las otras razas, y cuán rápidamente también en los posteriores cruzamientos, los signos característicos del indio puro se restablecen expulsando los otros. He visto progenie de una híbrida entre indio y blanco, que resume casi completamente los caracteres del indio puro [15].

---

[14] Clasificatoria, ordenamiento.

[15] D.F. Sarmiento: *Conflicto y armonías de las razas en América*, pp. 116-117. L.J.R. Agassiz (1807-1873) fue un naturalista suizo radicado en EUA y la referencia corresponde probablemente a *A journey in Brazil* (Nueva York, 1866). Sarmiento publicó su libro en 1883.

Observamos los lugares comunes del racismo y la transparencia de algunos de sus supuestos: la sola mezcla biológica, amalgamación, provoca o causa los cambios morales y psicológicos. Las razas —blanca, india, negra—, a las que se percibe o infiere directamente desde la observación de algunos de sus exponentes particulares, rechazan la mezcla debido a su jerarquización. La virtud de la más elevada se degrada por la fuerza animal de la inferior. La dialéctica de las razas sustantivadas determina, a su vez, lo bueno y lo malo en la historia. Su progreso. Sólo que estas razas a las que hacen referencia Sarmiento/ Agassiz constituyen una forma de lo real que jamás podrá ser observada. Una variedad biológica pura de la especie humana es sólo una hipótesis o un imaginario. Desde luego, cuando se pone a actuar en la historia a las "razas puras", resulta a continuación posible imaginar cualquier cosa, como la inevitable "lucha" de razas, la superioridad de la "raza" blanca, o la fuerza anuladora y barbárica de la "raza" india. La imagen—valor, ausente de toda consistencia, puede así dominar en la historia como una norma de vida.

Que un imaginario como la raza absolutizada y sustantivada pueda devenir norma de vida, moral y política, en relación con la cual no debe existir resistencia, nos lo recuerda el mismo Sarmiento:

> No coloniza ni funda naciones sino el pueblo que posee en su sangre, en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y cultura todos los elementos sociales de la vida moderna. No coloniza la Turquía, sino que arruina cuanto toca. Colonizan el mundo *deshabitado por las razas privilegiadas* los que poseen todas aquellas dotes [16].

La imagen de Sarmiento apunta a la soberanía y autonomía de los pueblos, o sea hacia las premisas, contenidos y fines de sus existencias

---

Se proponía en él discutir los fundamentos y horizontes de las identidades americana y argentina. Su opinión sobre estos aspectos es sencilla: las dos corrientes de raza blanca (inglesa y española) que conquistaron y colonizaron el continente americano se encontraban en diversas etapas de evolución: en el Norte, una raza europea y modernizante gestó una sociedad europeizada; en el Sur, una raza medieval y reaccionaria se mezcló con la indígena, que era una raza prehistórica y servil, para constituir un conglomerado anárquico. Desde este diagnóstico, Sarmiento proponía lo que hoy llamaríamos una remestización de la población mediante una inmigración europea que saneara o corrigiera la sangre española e indígena (esta remestización podría incluso asumir la forma de una recolonización), una educación que traspasara a la población los valores norteamericanos, especialmente los constitucionales y los referidos al trabajo, y un gobierno de propietarios que impidiese la participación de la mayoría social en la configuración de la sociedad. El mismo Sarmiento se encarga de sintetizar el ideario de lo que José Ingenieros llama, con inevitable admiración ladina, su filosofía de la historia: "Seamos Estados Unidos" (*op. cit.*, p. 456).

[16] Sarmiento, *op. cit.*, p. 453. El énfasis es nuestro. Como se advierte, la colonización opera en tierras desiertas, puesto que la región que no está habitada por una raza buena no está poblada efectivamente. El argumento supone no sólo una ontología especial, sino que descansa en la convicción de que la productividad del trabajo económico capitalista no admite una oposición que pueda llamarse humana. (*Cf. op.* cit., pp. 52-53).

políticas, y, también, al carácter de las relaciones internacionales, para resolver todos estos puntos mediante el derecho de la raza superior a ocupar, poblar, civilizar y dominar. Una filosofía de la historia, de la sociedad y del ser humano fundada en la superioridad de una raza no puede manifestarse sino como la metafísica de un progreso definido tautológicamente: se progresa cuando la raza superior domina, y cuando la raza superior puebla, controla y decide, es decir domina, entonces existe progreso. Una metafísica tautológica es ciega respecto de sí misma, en el sentido de que no experimenta ni la necesidad ni posee los medios para autovalorarse. Una ley del progreso en la historia, como la que se sigue de las imágenes de una raza humana superior y de la lucha de razas, sólo puede ser juzgada por aquellos que excluye, por aquellos que son victimizados por la práctica de un poder o poderes construidos ciegos respecto de su propio carácter. Un aspecto del desgarramiento del ladino consiste en ser convocado y atraído por esta metafísica ciega del progreso. Se le convoca a ser blanco y superior, vencedor. Pero quien se comporta como ladino siente y sabe que es una víctima, aun cuando no pueda expresarlo con conceptos. Quien se comporta como ladino —ya en su acepción restrictiva de mestizo que rompe con su raíz social y la rechaza, ya en su acepción más básica de quien se propone una meta imposible y autodestructiva y no puede darse los medios para reconocerlo— siente que se somete a un orden que no le es propio porque no lo ha construido. Quien sabe que no es libre busca racionalizaciones como una Filosofía de la Historia que encuentra su sentido en un mecanismo al que se ha tornado extra-humano: Dios, la raza, el capital. La filosofía de la historia del indio ladinizado, al que nos remitían Menchú y Cardoza y Aragón, se corporeiza en él como psicología y gestualidad del resentimiento y del rencor, de la venalidad y de la abyección. Lo que "blancos" y "mestizos" ladinizados suelen ver en el "indio" o en el "negro" [17] no son sino las proyecciones y resultados de su yo efectivo, o sea de los diversos subsistemas —de refuerzo, ansiedad e impotencia— que configura con su acción.

---

[17] Siempre recurriendo a citas de autores que él considera ilustres, Sarmiento nos habla así del "indio": "El indio se distingue (...) por una naturaleza apática e indiferente que no se encuentra en ningún otro. Su corazón no late ni ante el placer ni ante la esperanza; sólo es accesible al miedo. En contrario de la humana osadía, su carácter se distingue por la más abyecta timidez. Su alma no tiene resorte, ni su espíritu vivacidad. Tan incapaz de concebir como de raciocinar, pasa su vida en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es ignorante de sí mismo y de cuanto lo rodea. Su ambición y sus deseos no se extienden jamás más allá de sus necesidades" (*op. cit.*, p. 84. La referencia es del libro de M. F. Depons: *Vóyages*). Lo que molesta en realidad a estos autores es la libertad precapitalista del trabajo indígena a la que perciben como promesa y amenaza: "La propensión al ocio y a la desidia es la misma en los indios de la Luisiana y del Canadá, que en los del Perú y partes meridionales de la América, ya sean civilizados o gentiles; y los únicos ejercicios en que se ocupan *los que subsisten en libertad*, son la caza y la pesca, lo cual sucede asimismo en las naciones que están vecinas de Buenos Aires" (*ibid.*, énfasis nuestro. La referencia corresponde a un libro de Juan de Ulloa).

El mestizaje, asociado con una noción trasplantada de raza que anula las relaciones sociales y prácticas específicas en las que estos conceptos encuentran su sentido, permitió a J. Vasconcelos elaborar su metafísica de la Quinta Raza, raza cósmica y final, cuyo asiento sería América Latina y en particular el Brasil [18]. En aparente semejanza con Sarmiento, Vasconcelos supone un antagonismo entre las razas, pero este antagonismo no enfrenta, como toscamente imaginó Sarmiento, a indios estólidos contra blancos modernos, sino a dos variedades de la raza blanca: la latina y la sajona, personificadas en el continente americano por ibéricos y norteamericanos o yanquis [19]. Un argumento en este sentido sólo puede hacerse si se equipara 'raza' con 'cultura' o 'civilización':

> La cultura del blanco es emigradora; pero no fué Europa en conjunto la encargada de iniciar la reincorporación del mundo rojo a las modalidades de la cultura preuniversal, representada, desde hace siglos, por el blanco. La misión trascendental correspondió a las dos ramas más audaces de la familia europea; a los dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés [20].

Lo que diferencia y enfrenta a estas culturas es su actitud ante el mestizaje, que Vasconcelos tiende a asociar históricamente con el intercambio sexual:

> La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. Equivale, en grande, a los matrimonios incestuosos de los Faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice al fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y de las culturas [21].

---

[18] José Vasconcelos: *La raza cósmica*. El ensayo fue publicado inicialmente en España, en 1925.

[19] Vasconcelos emplea indistintamente estos términos para nominar la representación sajona en América.

[20] Vasconcelos, *op. cit.*, p. 4. "Mundo rojo" llama Vasconcelos a la civilización atlántida, con asiento en lo que hoy es América Latina, desaparecida bajo el mar y que se prolongó decadentemente en los imperios azteca e inca. La expresión "cultura preuniversal" indica a las civilizaciones y razas que han dominado desde su particularidad al mundo sin tornarlo efectivamente universal. La última de estas civilizaciones es la blanca. La Quinta Raza, en formación, constituirá la cultura universal. La expresión "quinta raza" es equívoca en cuanto no designa una raza particular más sino el Final de la Historia.

[21] *Ibid.*, p. 14. Más adelante insistirá sobre el papel del cruce sexual: "Los llamados latinos (...) persisten en no tomar muy en cuenta el factor étnico para sus relaciones sexuales. Sean cuales fueren las opiniones que a este respecto se emitan, y aun la repugnancia que el prejuicio nos causa, lo cierto es que se ha producido y se sigue consumando la mezcla de sangres. Y es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia

La matriz biológica, sexual, posibilita la creación de una raza nueva, la Raza Final, con la que el mundo será Uno:

> ...esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno [22].

De una predisposición étnica ibérica, la simpatía con el extraño, se sigue la facilidad del cruce sexual y de éste, más que un mestizaje racial o cultural, la predisposición hacia una etapa civilizatoria enteramente nueva y final.

Con independencia del valor particular de sus juicios, el discurso de Vasconcelos supone la asimilación de la sensibilidad que hemos categorizado como ladina. En primer lugar, la anulación de la raíz social: aun cuando la Raza Final pareciera ser la consumación de todas las anteriores [23], ciertos pasados humanos no pueden ser asumidos ni sus virtudes recreadas en el estadio del final de la Historia:

> Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad [24].

No es sólo la raíz india o roja la rechazada. El negro lemuriano aparece como lo contrario de los elementos que pueden mezclarse:

> Los norteamericanos se mantienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe, pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano, el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas [25].

---

iberoamericana" (*Ibid.*, pp. 16-17). Vasconcelos llama a esta predisposición sexual, que él atribuye a los latinos, "simpatía": "La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños" *Ibid.*, p. 14).

[22] *Idem.*

[23] Para Vasconcelos estas son, en secuencia: la lemuriana o negra, la atlántida o roja, la asiática o amarilla (también mongol) y la europea o blanca.

[24] Vasconcelos, *op. cit.*, pp. 12-13.

[25] *Ibid.*, p. 25. Vasconcelos no emite un juicio global sobre la raza amarilla, pero algunos de sus actores son disvalorados desde el criterio de la superioridad de la calidad sobre la cantidad: "... reconocemos que no es justo que pueblos como el chino, que bajo el santo consejo de la moral confuciana se multiplican como los ratones, vengan a degradar la condición humana" (*op. cit.*, p. 17).

El mismo sentido de eliminación —que es, en realidad, la supresión de un origen— tiene la determinación elemental que Vasconcelos hace de las razas: al indio lo caracteriza por la inmovilidad y olvido, al negro por su sensualidad y lujuria, al "mongol" por su 'ángulo extraño' y al blanco por su mente clara [26]. El indio es puente porque se ha latinizado, es decir blanqueado bajo una forma no sajona o antisajona. Pero su referente activo no es su pasado, sino sólo su futuro:

> El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina [27].

Formulación que podría servir perfectamente como lema para el indigenismo [28]. De hecho, la metafísica de la historia que sostiene las tesis de Vasconcelos supone la imagen ladina y la convicción indigenista de la "fusión" u *homogeneización* en planos superiores en al menos dos momentos: en el primero, indio, negro, amarillo, se "latinizan", o sea se tornan de una manera específica "blancos", puesto que blanca es, en el mismo movimiento, la "raza" particular dominante, emigrante (falsamente universal) y puente, es decir factor de transición. En un segundo momento, la Raza Final ya constituida tiende a la homogeneidad y la realiza, puesto que en ella los "diferentes" ni siquiera podrán aspirar al cruce sexual [29]:

> La conciencia misma de la especie irá desarrollando un mendelismo astuto, así que se vea libre del apremio físico, de la ignorancia y la miseria, y de esta suerte en muy pocas generaciones desaparecerán las monstruosidades: lo que hoy es normal llegará a parecer abominable. Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas [30].

---

[26] *Ibid.*, p. 19. Vasconcelos agrega algunas referencias a las civilizaciones judía, musulmana e india (él escribe hindú).

[27] *Ibid.*, p. 13.

[28] Política gubernamental y corriente social latinoamericana que procura asimilar al indio integrándolo a la "civilización" dominante o sociedad nacional, lo que supone su desculturización y la preservación como reserva folklórica de aquellos de sus valores que se consideran "positivos".

[29] Escribe Vasconcelos, explayándose en su eugénica (perfeccionamiento de la raza) misteriosa del gusto estético que dominará en el final de la Historia: "Tan pronto como la educación y el bienestar se difundan, *ya no habrá peligro* de que se mezclen los más opuestos tipos (...) Las uniones se efectuarán conforme a la ley singular del tercer período, la ley de simpatía, refinada por el sentido de la belleza" (*op. cit.*, p. 29, énfasis nuestro). Esto quiere decir que sólo se casarán los "hermosos" y "bien dotados", quienes se atraerán intuitivamente. "Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen, el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria" (*id.*)

[30] *Ibid.*, p. 30.

Aunque Vasconcelos no apunta que el color de la Raza Final será blanco, sí parece serlo su civilización:

> Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. *Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar*, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía [31].

De modo que la civilización/raza blanca será la Ultima Raza, aunque ya no imponiéndose por la violencia sino por la "intuición simpática" de su superioridad natural. De cualquier forma, la Raza Cósmica no sería, como pretende Vasconcelos, una civilización de plurales.

Al igual que en la eliminación de la raíz histórico-social de su Quinta Raza [32], la sensibilidad ladina de Vasconcelos se pone de manifiesto en su proposición, en el mismo movimiento, de una meta no factible para los seres humanos: la Raza Final como homogeneidad ausente de conflictos, meta que es presentada como realizable, y por la ausencia de los medios que permitiesen alcanzarla. Más bien el camino propuesto, el cruce sexual con simpatía latina y sin violencia, parecería incrementar el fenómeno de la discriminación desde las "razas puras" que valorarían el mestizaje creciente como amenaza, especialmente si se les concede, como lo hace Vasconcelos, el monopolio de la tecnología [33]. Pero aun conviniendo en que el mestizaje universal, entendido como cruce biológico, es factible, y que él se transformase en voluntad política generalizada, del cruce genético no se sigue la homogeneidad ni de la "raza" ni de la cultura ni, mucho menos, la desaparición de los conflictos. Una misma pareja de padres engendra hijos varones y mujeres y junto con engendrarlos tiende a reproducir en ellos, entre ellos, mediante la crianza, *relaciones de dominación* ligadas con la estructura del parentesco y del patriarcado. La ausencia de estas relaciones de dominación —que son no sólo de parentesco y de género, sino también económicas y políticas— y su abstracción/reducción a una "lucha de razas" sustantivada tiende a generar el doble efecto de la imposibilidad real de la meta y la proposición de caminos inadecuados para "alcanzarla".

---

[31] *Ibid.*, pp. 23-24. Enfasis nuestro.

[32] La ausencia en la filosofía de la historia de Vasconcelos del tema del "origen", al menos en este ensayo, facilita la eliminación sin mayor reflexión acerca del papel de la raíz histórico-social en la concreción de la Raza Final. El punto es desplazado y "resuelto" mediante una fraseología cómoda: en la Historia no hay retornos.

[33] "El blanco enseñó el dominio de lo material", escribe Vasconcelos. Y agrega que la ciencia de los blancos permitirá superar el bochorno y la fiebre de los trópicos y que "Entonces la Humanidad entera se derramará sobre el trópico, y en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud" (*op. cit.*, p. 21).

La configuración psicológica y social del ladino se da dentro de esos mismos caracteres. Forzado a abandonar imaginariamente su raíz social se somete al proyecto imposible de ser aceptado o incluido como blanco sin transformar las relaciones históricas que lo han conformado como ladino [34]. De esta manera, cuanto más se empeña en ser blanco —rechazando al indio, al pobre, a la mujer, a la víctima y lamiendo el culo de los señores— más acentúa su naturaleza de ladino y más se aleja de su meta no factible a la que sacrifica su existencia diaria. En su imaginario asumido, sin embargo, el obstáculo que le impide ser igual a sus señores es identificado como la existencia o pervivencia de su pasado: por ello el ladino se revolverá implacable contra su raíz social a la que culpará de la frustración por no poder alcanzar lo que él cree es su sueño. Testimonia Menchú:

> Muchos son ladinos del Oriente pero también muchos son indígenas del mismo altiplano. Mi papá los llamaba indígenas ladinizados. Cuando nosotros decimos ladinizados es que ya tienen la actitud del ladino, y del ladino malo porque después nos dimos cuenta que no todos los ladinos son malos. Ladino malo que sabe hablar y sabe cómo robarle al pueblo [35].

O más sugestivamente:

> Entonces en las escuelas hacen una fiesta cada año. Recuerdan el día de Tecún-Umán como héroe nacional de los quichés. Pero nosotros eso no lo celebramos porque, en primer lugar, dicen los papás, que ese héroe no está muerto. Entonces nosotros no celebramos esa fiesta. La celebran los ladinos en las escuelas. Pero para nosotros es como un rechazo decir que fue un héroe, que peleó y murió, pues, lo narran en pasado. Se celebra su aniversario como algo que representó la lucha en aquellos tiempos. Pero para nosotros existe la lucha todavía y más que todo existe el sufrimiento. No queremos que se diga que eso ya pasó, sino que existe hoy día... [36].

---

[34] Distingo aquí entre proyecto imposible y anhelo no factible. El proyecto imposible puede hacerse posible mediante la transformación de las condiciones históricas que lo negaban. Lo no factible es irrealizable, aun cuando pueda ser pensado (imaginado, deseado, conceptualizado). La Raza Final de Vasconcelos es no factible. Una sociedad sin dominación y sin víctimas es hoy imposible, pero se pueden gestar acciones que la muestren como necesaria y tendencialmente posible aunque nunca enteramente alcanzable. La Raza Final de Vasconcelos, desde un punto de vista político, es o fraseología estéril o utopía sacrificial, es decir una imagen y ley "superiores" en nombre de la cual se sacrifica el presente.

[35] R. Menchú, *op. cit.*, pp. 66-67. La referencia ejemplifica el doble empleo de "ladino": como mestizo racial/cultural que aspira a una sociedad y humanidad plurales, y como quien emplea su habilidad (hablar) para destruir su raíz social en su doble alcance: como contenido indio (indígena ladinizado) y como sociabilidad guatemalteca o nacional (blanco nativo y extranjero, y también el indígena ladinizado).

[36] *Ibid.*, pp. 320-321.

El odio del ladino contra su pasado lo lleva a reinventarlo e invertirlo, falsificándolo. Quien personificó la resistencia social de su pueblo contra el sufrimiento y que, como tal, es símbolo de la actualidad de la resistencia a la muerte de ese pueblo no vencido, es trastrocado por el ladino en símbolo de muerte y nacimiento de lo que no existe: la sociedad nacional guatemalteca que olvida y relega tanto la historia de los sacrificados como sus crímenes originales. Lo que para el indio es signo y presencia de vida efectiva y actual, busca el ladino que se "celebre" como fragmento fosilizado del pasado de una historia inexistente y de una sociedad que él mismo torna imposible.

Existe así en el ladino una doble aspiración a lo no factible: vencido, desea anular su propia historia como parte de los derrotados y sacrificados; cooptado, aspira a ser idéntico al dominador, quien domina precisamente porque está en condiciones de reproducir una y otra vez la escisión entre vencedor y vencido que está en el origen del ladino. El ladino que aspira a ser idéntico, homogéneo, no puede sino idealizar su derrota y la dominación como el mejor de los mundos y como la más completa realización no sólo de sus sueños, sino de *todos* los sueños. Desde este punto de vista, a diferencia de lo que imagina Vasconcelos, el ladino, que él cree mestizo, es un intransigente al que sólo eventuales impotencias materiales tornan discreto, adulador, pacífico o "democrático" [37]. El fanático oligarca y el avispado "meritócrata" desarrollista son en las sociedades latinoamericanas exponentes de la ciega y a veces ingenua —pero nunca tierna— radicalidad espuria del ladino [38].

---

[37] El carácter implacablemente bestial de las Fuerzas Armadas latinoamericanas en la represión contra sus pueblos tiene como antecedente decisivo su configuración ladina. Los aparatos armados y sus más altos oficiales reúnen, en el límite, las dos condiciones bajo las cuales el ladino puede materializar su odio radical: el monopolio de la legitimidad de la violencia y la guerra y la impunidad por sus acciones. El componente ladino de estas Fuerzas Armadas se pone también de manifiesto en su bloqueo sistemático a los esfuerzos por lograr una integración subcontinental efectiva que no sea la de la represión. Esta integración supone una reconsideración de los procesos mediante los que se constituyeron nuestras sociedades, asunto intransable para la sensibilidad e identidad ladinas.

[38] La actitud ladina no genera sólo situaciones inmediatamente desgarradas y dramáticas. En cuanto lo ladino se incorpora a la sensibilidad común dominante, gesta, asimismo, episodios pintorescos. Un costarricense, enviado a Portland para cubrir el debut del equipo de baloncesto que representaría a EUA en los Juegos Olímpicos de Barcelona (1992), se imagina, al verlo, existir en el Paraíso, o sea poder palpar la utopía encarnada, y él mismo se transporta místicamente a la naturaleza del yanqui: "Los aplausos duraron alrededor de cinco minutos y yo no lo podía creer: los mejores jugadores de Estados Unidos por fin integraban la verdadera Selección Nacional. El único himno que se entonó, para no hacer la ceremonia muy larga, fue el estadounidense. Algunas personas que se encontraban a mi lado lloraron. En ese instante mi emoción llegó a su clímax. También brotaron lágrimas de mis ojos" (J. Peña, *La Nación*, 28-VI-92, p. 50A. El texto completo figura en los anexos). Sin embargo, desvanecido el momento místico el ladino retorna a su identidad efectiva y rechazada: "¿Por qué, Dios mío, no nos colonizaron los anglosajones? Entonces el cruce con nuestra raza indígena nos hubiera dado estatura y podríamos estar jugando aquí en Portland" (*La Nación*, 3-VII-92, p. 45A). Compendiando sus ingenuos y desgarrados sentimientos, el ladino traduce incluso el "dream team" (equipo de ensueño), del periodismo norteamericano, como "el

III

El desplazamiento y falsificación de su origen y de la historia son factores indisociables de los compulsivos procesos mediante los que se configura socialmente el ladino. Una publicación reciente del conservatismo latinoamericano es prácticamente un muestrario de esta obsesión, desplazamiento y reconfiguración imaginaria del origen [39]: uno de los análisis sobre Chile es ejemplar en este aspecto

> Cuando Chile celebre su bicentenario como nación independiente el año 2010, es muy posible que ya sea un país desarrollado. Algún historiador, economista o político se preguntará: ¿Cuándo se salvó Chile? Una pregunta quizás menos dramática pero, sin duda, tan importante como la del personaje de Mario Vargas Llosa que se interroga al comenzar su novela *Conversación en la Catedral*: ¿Cuándo se jodió el Perú? [40].

---

equipo soñado". No es extraño que haya llorado al escuchar el himno que lo desvela. Vasconcelos, hizo alusión a este comportamiento, en 1925, aunque sin relacionarlo con una fenomenología del ladino: "En cambio nosotros los españoles, por la sangre o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación comenzamos por renegar de nuestras tradiciones; rompimos con el pasado y no faltó quien negara la sangre diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses (*op. cit.*, p. 10). Como se advierte, para Vasconcelos el "dream team" es español-latino-blanco-occidental.

[39] *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina* (B. Levine, compilador). Las referencias siguientes provienen de los diversos ensayos contenidos en este volumen de 518 páginas. Desde luego, el tema del origen es también el tema del carácter del sujeto humano.

[40] J. Piñera Echenique: *Chile: el poder de una idea*, p. 77. Hemos seleccionado uno de los trabajos sobre Chile, país al que se considera hoy un modelo de lo que deben hacer y ser las sociedades latinoamericanas, pero todos los artículos del libro discuten la legitimidad absoluta de su nuevo origen para los países respectivos o la necesidad de abandonar su vacío pasado y gestar su origen verdadero. Cito al azar, de cualesquiera de sus partes: un trabajo sobre Colombia lleva como título "¿En qué momento se atascó Colombia?" y señala: "La verdad es que el continente no ha podido encontrar un equilibrio, ni político, ni social, ni económico. Actualmente los países de América Latina no tienen rumbo" (*op. cit.*, p. 225). El artículo sobre Brasil (pp. 259-282) indica que el 'milagro económico' de este país no se realizó porque "no se imitó a Chile", aunque la reciente democracia de ese país permite dudar de la continuidad de su "progreso". Diagnosticando globalmente, Vargas Llosa, el escritor peruano, enfatiza que el fracaso de las sociedades latinoamericanas se debe a su propensión a "desnaturalizar lo que decimos y hacemos, empleando mal las palabras, corrompiendo las ideas y suplantando los contenidos de aquellas instituciones que regulan nuestra vida social" (p. 19). Por lo demás, el prefacio del volumen determina el interés fundamental de la publicación: "... América Latina enfrenta una crisis similar (a la de Europa en el siglo XVIII). Nuevamente las personas se hacen preguntas básicas acerca de cómo han de relacionarse entre sí: ¿Cuál es la naturaleza de la libertad y cuál debe ser el papel del gobierno ¿Cuál es la naturaleza del éxito y cómo se genera?" (p. 9. El paréntesis es nuestro). En cuanto al mito del progreso, un texto de dos profesores guatemaltecos es paradigmático: "Ya existe bastante consenso en cuanto a que el capitalismo, la economía de mercado, la economía libre, es el camino que conduce a la prosperidad" (p. 411). Para Vasconcelos, el nuevo orden se seguía del sometimiento al mecanismo simpático del cruce racial. Para los neoliberales, más prosaicos, de someter todo al mercado.

Desde luego, el origen del Chile desarrollado se encuentra para este expositor en la combinación del régimen militar con un equipo de economistas neoliberales durante las décadas del 70 y del 80, combinación que fue sistemáticamente respaldada y promovida por los medios masificadores de opinión en el período. Pero no es el punto efectivo del origen el que interesa examinar, sino la presencia de los factores de la sensibilidad ladina en la organización del discurso: primero, el Chile anterior a la dictadura establecida en 1973 es solamente carencia:

> ...la democracia no se aviene bien con economías estancadas, que a la postre son semilleros de frustración colectiva y de extremismos políticos, y también (sic) con economías estatistas, que exacerban la lucha política ante la perpectiva del inmenso poder económico que recibe el triunfador al conquistar el gobierno.// La misma experiencia chilena hasta los años 70 fue concluyente a este respecto, porque estuvo asociada a tasas de crecimiento mediocres y porque el grado de politización extremo al que había llegado el país era consecuencia directa de la enorme gravitación del Estado en la economía y, por lo tanto, de la preeminencia de las decisiones políticas sobre las decisiones autónomas de los individuos [41].

Desplazados los antecedentes efectivos del origen es posible sustituirlo por un imaginario que propicia una refundación:

> ...en esos años Chile convirtió su mayor crisis del siglo XX en la oportunidad de realizar una verdadera revolución por la libertad [42].

La liquidación de toda una forma histórica de vida, operacionalizada mediante una gigantesca cacería humana, es nominada como una 'revolución por la libertad'. En el origen ya no están, pues, la ruptura constitucional, la ilegitimidad, la violencia y el terror de Estado, básicamente relaciones de opresión, expropiación y dominación, sino una revolución liberadora que se legitima a sí misma. La expresión "revolución liberadora" facilita la proyección del horizonte utópico: él se configura mediante la articulación del desarrollo y la libertad, dos valores absolutos: "¿Cuándo se salvó Chile?". La utopía, percibida *desde una sensibilidad de redención final*, puede devolverse o retornar ahora

---

[41] *Ibid.*, p. 79. En el trabajo inmediatamente anterior, el compilador y editor B. Levine, ha adelantado esta misma imagen de la inanidad del pasado chileno antes de 1973: "El golpe de Estado del General Augusto Pinochet en 1973 terminó utilizando duras medidas para reprimir a la izquierda. Durante su mandato, el gobierno adoptó políticas económicas que rompieron con el pasado" (*op. cit.*, p. 63).

[42] Piñera, *op. cit.*, p. 77. La "verdadera" *revolución por la libertad* neoliberal se enfrenta aquí a la "falsa" Revolución en Libertad de la Democracia Cristiana encabezada por E. Frei durante la segunda parte de la década del sesenta. El fundamento de la oposición es siempre un campo metafísico desde el que se desprende una ética.

a la historia y sociedad chilenas [43], cuyas situaciones e instituciones específicas son valoradas como estadios en el proceso de realización (imposible) del Desarrollo y de la Libertad. El Chile neoliberal de todos los días es el mejor de los Chiles posibles —aun cuando en él se cometan excesos y se multipliquen el dolor social y la anomia— porque es un paso hacia la realización de lo perfecto, determinado en el infinito como proyección sin defectos del Chile existente hoy. Mediante este proceso de proyección/absorción imaginarias, el Chile imperfecto, en el que quizás se cometan excesos y se impractiquen funciones, resulta ser un paso necesario hacia la constitución del Chile Perfecto.

La sensibilidad ladina remite inevitablemente hacia una metafísica de la Historia uno de cuyos supuestos es la noción de un progreso que se alcanza mediante una articulación mecánica que lo torna forzoso una vez que el mecanismo ha sido establecido. Lo humano consiste entonces en procurar esta lógica y en entregarse a ella. Sarmiento usaba como referencias para el progreso la sociedad norteamericana y sus buenas sangres de linaje europeo. Si Argentina copiaba o reproducía sus instituciones y prácticas, sería Estados Unidos. Es decir, plenamente capitalista o desarrollado. Vasconcelos, limitado su imaginario por la inadvertencia de la cuestión del origen, debe apelar a una metafísica fundada en la predestinación y en una 'misión divina', o sea extrahistórica, que tiene como premisas y metas la fusión y la homogeneidad, lo indiferenciado:

> En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.// Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo.// Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a la misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo [44].

---

[43] En realidad, no sólo a Chile, sino que a toda a la Humanidad, puesto que el autor liga lo sucedido en su país con un movimiento más vasto del que Chile sería iniciador: "Es posible que 1973 sea visto, con la perspectiva de la historia, como el comienzo del final de una época (...) En Chile ese año, el comunismo sufrió su primera derrota de la guerra fría y así se demostró que existía en el mundo occidental la voluntad de detener lo que, hasta entonces, parecía el avance incontenible del socialismo marxista" (p. 77). En su imaginario, el ladino se siente encarnando la más pura voluntad de Occidente. "También en Chile (...) se inicia en 1973 una liberalización radical de la economía y de la sociedad". El ladino se proclama ahora no sólo la más eficaz encarnación del Absoluto Occidental, sino su "adelantado". Sólo falta un paso para consumar el ridículo, propio de sus carencias. Y, obviamente, lo da: "Años después, Margaret Thatcher en Gran Bretaña, Ronald Reagan en EE.UU. y Felipe González en España profundizarían en sus países esas "megatendencias" liberalizadoras que hoy recorren el mundo entero" (*ibid.*). El ladino culmina su sueño imaginando que domina y enseña a sus señores y que éstos le reverencian e imitan.

[44] Vasconcelos, *op. cit.*, p. 15.

En esta última percepción resulta inmediatamente visible la lógica de un mecanismo, constituido con entera independencia de la voluntad humana, que realiza forzosamente el progreso. La libertad humana se reduce así a querer esta lógica y a asumirla con fidelidad mediante alguna técnica social [45]. El mecanismo, la lógica del progreso, resultan indiscernibles en cuanto creencias y prácticas absolutas que permiten juzgar todas las incidencias de la existencia social e histórica como pasos necesarios para su realización. Sometiendo a su imaginario a la creencia en este mecanismo superior, Vasconcelos es capaz de ver en el cruce sexual de los diversos, y contra todas las manifestaciones históricas, el instrumento misional de la unidad de la cultura y de la equiparación efectiva de los seres humanos, es decir exactamente lo opuesto de la vivencia social de derrota e imposibilidad propias de un ladino. La metafísica del ladino es la expresión psicológica y social de una derrota que implica no sólo su negación como manifestación de una diversidad racial y cultural, sino su aceptación desgarrada de un mecanismo que lo niega en su capacidad para ser humano. Su imaginario condensa una oposición, sin poder material ni espiritual, a una castración atávica que ha sido resuelta como si condujera al más Alto Logro. Sarmiento resume las radicales tensiones agónicas de la sensibilidad ladina en su programa político: para ser efectivamente latinoamericanos —y él quiere decir humanos—, seamos Estados Unidos. Contrariando al sentido común de la dominación de la que forma parte, que suele ver en el comportamiento ladino sólo un oportunismo abyecto o frívolo, el ladino es un interlocutor metafísico y, por ello, desde los ámbitos que inaugura y consolida con sus prácticas resultan enteramente posibles, bajo diversas formas, la poesía, el arte, la religiosidad y una espiritualidad de liberación. No es en absoluto paradójico que un radical tan profundamente conservador como el ladino constituya espacios e instituciones que posibilitan y excitan la revolución.

Desde luego, al renunciar a su origen en América Latina, el ladino se torna metafísica y socialmente conservador. "Conservador" no implica el rechazo de todo y cualquier cambio, sino el que se acepten sólo las transformaciones que provienen "espontáneamente" de los procesos de maduración social. El ladino, un derrotado, no funda el conservadurismo, pero se adhiere inevitablemente a él pudiendo incluso formular sus propias variaciones. Cuando se sesga la historia mediante la invisibilización del comienzo de la sociedad —que es la versión no metafísica

---

[45] En Sarmiento, la ingeniería social combina la depuración de la sangre mediante la inmigración europea con un renacimiento espiritual en la ética sajona administrados políticamente por los grandes propietarios. Para Vasconcelos, el eje de la ingeniería social es el cruce de razas. Para el chileno neoliberal, se trata de que un equipo clave de economistas independientes y dirigentes nacionales optimice los mercados. Todos estos mecanismos remiten a una idea absoluta. El Progreso, en Sarmiento. La Raza Final para Vasconcelos. La Libertad Integral para el neoliberal.

de la negación/rechazo del origen— se torna imprescindible el continuar viéndola con ojos de extraño o de forastero [46]. Toda invisibilización supone una visibilización sesgada complementaria. Cuando Menchú indicaba que el ladino celebra la muerte de Tecún-Umán, que para los quichés sigue vivo, o que los pueblos mayas se rehúsan a conmemorar el día de la Independencia de Guatemala, hacía referencia no a anécdotas simbólicas, sino al desplazamiento de una estructura societal efectiva y a su reemplazo por una imaginaria que permite invisibilizar/revisibilizar a la primera. Invisibilizar la estructura efectiva tiene como efecto el que la estructura imaginaria que la traslapa se torne ciega respecto de sí misma, de su sentido. Esta desaparición de las estructuras efectivas está en la base de los sentimientos conservadores. Ya que la sociedad imaginaria que coopta al ladino, cuya identidad es imaginaria, es necesaria y conduce mecánicamente al Unico Final imaginario, no se hace ni posible ni necesario pensarla, en sentido estricto, sino sólo constatarla y representarla. La metafísica del ladino es una imagen conservadora que funciona mediante analogías. No es raro que las enuncie y evoque con nombres altisonantes como Revolución de la Libertad, Raza Final, Civilización y Humanismo.

El año 1900 se publicó *Ariel*, de José Enrique Rodó, cuyo mensaje central fue posteriormente publicitado como si presentara una oposición entre una América utilitarista y zafia, la del Norte, sajona, y una América Latina moral e idealista, espiritual [47], cuyos valores naturalmente superiores terminarían por dominar en la historia. A primera vista, Rodó podría dar la impresión de que no se inserta en lo que hemos categorizado aquí como metafísica de la sensibililidad ladina latinoamericana. Por ejemplo, su valoración del pasado es constante y se manifiesta en diversos planos y regiones. Rechazando que las sociedades humanas puedan reconstituirse mediante el mero traspaso o imitación de mecanismos desde otras consideradas 'superiores', señala:

---

[46] La letra de una chacarera argentina reza: "No venga a mirarme el pago// con ojos de forastero.// Que no es como usted lo mira,// sino como yo lo siento". El ladino no puede *sentir* sino ficticiamente su sociedad. Por eso exacerba su individualismo falso y autodestructivo, sus corporativismos espurios, su psicología desgarrada y en general su descompromiso asumido como pasión vacía por su sí mismo falso. En cuanto el ladino no puede sentir su sociedad, tampoco puede ponerse en condiciones de pensarla o teorizarla.

[47] Desde un punto de vista conceptual, esta interpretación de *Ariel* es por demás arbitraria. Rodó opone la América del Norte y específicamente a EUA, al que califica de caricatura de Inglaterra, con el orden efectivamente civilizatorio, occidental, que comenzó en Atenas y que expresa la "trama activa de la vida" y al que caracteriza como universal y jerarquizado (aristocrático). De este Occidente no está ausente lo sajón, ya bajo su forma germano-sajona-aristocrática inglesa (*Ariel*, p. 77), ya bajo la forma del *porvenir* de EUA (*id.*, p. 87). El texto de Rodó obtuvo una resonancia sesgada en una sensibilidad ladina atemorizada en ese momento por la intervención norteamericana en la guerra de Cuba y por sus referencias, por demás breves, a una *deslatinización* por imitación de esta parte de América, que él califica como "nordomanía" (*ibid.*, pp. 67-68). Dicho escuetamente, las oposiciones centrales del texto de Rodó son entre EUA y Occidente y entre actualidad y porvenir.

Comprendo bien que se aspire a rectificar, por la educación perseverante, aquellos trazos del carácter de una sociedad humana que necesiten concordar con nuevas exigencias de la civilización y nuevas oportunidades de la vida, equilibrando así, por medio de una influencia innovadora, *las fuerzas de la herencia y la costumbre* (...). Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde *no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia*, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo [48].

El diagnóstico negativo es complementado por una tesis:

El porvenir es en la vida de las sociedades humanas el pensamiento idealizador por excelencia. De la veneración piadosa del pasado, del culto de la tradición, por una parte, y por la otra del atrevido impulso hacia lo venidero, se compone la noble fuerza que, levantando el espíritu colectivo sobre las limitaciones del presente, comunica a las agitaciones y los sentimientos sociales un sentido ideal [49].

El pasado aparece como una vitalidad continua que atraviesa el tiempo:

Gran civilización, gran pueblo (...) son aquellos que, al desaparecer materialmente en el tiempo, dejan vibrante para siempre la melodía surgida de su espíritu y hacen persistir en la posteridad su legado imperecedero.

Precisamente Estados Unidos, por su ausencia de tradición, no constituye, en opinión de Rodó, una 'gran civilización' que pudiese proyectarse unilateralmente como el porvenir de América:

Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir [50].

La ausencia de pasado determina la pobreza del horizonte.

Un segundo aspecto que pareciera alejar al discurso presente en *Ariel* de la sensibilidad ladina es su reconocimiento de la diferencia-

---

[48] Rodó: *Ariel*, p. 68, énfasis nuestros. La concepción orgánica de la sociedad y de la humanidad constituye un factor determinante del conservadurismo de Rodó. Jules Michelet (1798-1874) fue un historiador, profesor y escritor francés.
[49] *Ibid.*, pp. 94-95. Además de esta valoración conceptual del pasado como fundamental para la existencia humana, Rodó enfatiza el aporte de sociedades específicas, como Atenas, y de corrientes culturales como el cristianismo.
[50] *Ibid.*, p. 76.

ción, de lo plural, como condición necesaria de la existencia natural y humana:

> ...la ciencia muestra cómo en la inmensa sociedad de las cosas y los seres es una necesaria condición de todo progreso el orden jerárquico; son un principio de la vida las relaciones de dependencia y de subordinación entre los componentes individuales de aquella sociedad y entre los elementos de la organización del individuo [51].

Esta última referencia contiene, sin embargo, una peculiaridad: la existencia de los diversos y de lo diverso —que Rodó percibe como una constante interacción— supone una *jerarquía natural*. La diferenciación remite a la dominación, no a una constatación de lo distinto, sino a la afirmación de una ley de la superioridad "verdadera" de algunos sobre otros y de ciertos factores sociales (el sentido del orden y de la autoridad legítima, por ejemplo) sobre el conjunto de la existencia personal y social. De hecho, el reconocimiento de la diversidad de la expresión humana surge en relación con la presentación que hace Rodó de la democracia como el más eficaz instrumento de selección espiritual [52]:

> La emulación, que es el más poderoso estímulo entre cuantos pueden sobreexcitar lo mismo la vivacidad del pensamiento que la de las demás actividades humanas, necesita, a la vez, de la igualdad en el punto de partida para producirse, y de la desigualdad que aventajará a los más aptos y mejores, como objeto final. Sólo un régimen democrático puede conciliar en su seno esas dos condiciones de la emulación, cuando no degenera en nivelador igualitarismo y se limita a considerar como un hermoso ideal de perfectibilidad una futura equivalencia de los hombres por su ascensión al mismo grado de cultura [53].

---

[51] *Ibid.*, p. 65. El argumento de Rodó supone una metafisización de *la ciencia*, derivada del positivismo. Octavio Paz comenta así el efecto social de esta "modernización" metafísica: "El positivismo ofrece una nueva justificación de las jerarquías sociales. Pero ya no son la sangre, ni la herencia, ni Dios, quienes explican las desigualdades, sino la Ciencia" (*El laberinto de la soledad*, p. 128). Pero el asunto de fondo no son las desigualdades específicas, sino la ideologización de la dominación como necesidad, es decir del orden como dominación.

[52] *Ibid.*, p. 62. Rodó infiere esta imagen de una consideración enteramente política: "El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, dondequiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad" (*ídem*).

[53] *Ibid.*, p. 63. Rodo condensa su concepción de la "verdadera democracia" en la siguiente formulación: "Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados" (*Ibid.*). La democracia ni humilla ni produce vencidos porque se hace aceptar por la justicia y por el amor, es decir es interiorizada por

La sensibilidad ladina, que elude la historia reemplazándola por un imaginario, crea aquí las imágenes de una igualdad absoluta de condiciones de partida que espontáneamente conducirá a la dominación material, corpórea, de los mejores, quienes no serán envidiados ni rechazados. La dominación natural y querida excluye, por definición, la revolución contra ella. Sentir y pensar la necesidad de la transformación de la dominación, es decir de la sociedad, puede ser caracterizada como una aberración, como un crimen contra la humanidad necesaria. La existencia misma de los radicalmente vencidos y humillados, ese porfiado dato de la constitución de lo latinoamericano, es ya una obscenidad que *Ariel* simplemente ignora [54] y excluye o que rechaza apasionadamente como lo impropio después de transfigurarla y fijarla como lo forzosa y eternamente sometido:

> Embriagad al repetidor de las irreverencias de la medianía, que veis pasar por vuestro lado; tentadle a hacer de héroe; convertid su apacibilidad burocrática en vocación de redentor y tendréis entonces la hostilidad rencorosa e implacable contra todo lo hermoso, contra todo lo digno, contra todo lo delicado del espíritu humano, que repugna, todavía más que el bárbaro derramamiento de la sangre... [55].

Aunque el discurso de *Ariel* rechaza explícitamente la violencia, ella surge aquí legitimada bajo la forma de defensa y restitución del orden jerárquico que hace posible 'todo lo hermoso y todo lo digno' puesto en cuestión por pretensiones antinaturales. Una transfiguración ladina del discurso conservador y oligárquico que hace de sus privilegios sociales un orden natural.

Luego, la aceptación de lo diferente no remite a un universo plural en la metafísica de Rodó, sino a un sistema inapelable de dominación que contiene a dominadores y dominados y que excluye histórica, o sea

---

quienes no son superiores como sujeción legítima: deseada y necesaria. Obviamente, estos sí son los temas de lo que hemos considerado metafísica y psicología del ladino. Rodó las ha llevado al límite *invisibilizando absolutamente* a los pueblos, seres humanos y culturas efectivamente humillados y vencidos de la historia de América Latina. Los mecanismos de esta invisibilización son su adscripción a una civilización Occidental abstracta o humanismo occidental, y su imagen de la 'trama activa de la vida' que le permite distinguir entre pueblos con "existencia humana verdadera" (Gran Pueblo) y pueblos que no merecen contarse en la historia (*id.*, p. 88).

[54] Rodó no menciona, ni siquiera cuando habla de las ciudades y civilizaciones que no corporeizaron a Grandes Pueblos, a las culturas originarias de América. Sus referencias son siempre abstractamente occidentales: "De las piedras que compusieron a Cartago no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz. La inmensidad de Babilonia y de Nínive no representa en la memoria de la humanidad el hueco de una mano si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo" (*Ariel*, p. 89).

[55] *Ibid.*, págs 57-58. El ladino citadino latinoamericano permanentemente está delimitando su sensibilidad exquisita respecto de la de los "mediocres" y de la "masa vulgar". Los "feos", en la ingenua versión de Vasconcelos. Los "indios de a caballo", en la algo perversa valoración de Sarmiento.

latinoamericanamente, a los vencidos y a las actitudes sociales de oposición y resistencia al sistema. Para el imaginario ladino, el sistema que le procura y en el que busca identidad carece de exterior y por ello un orden alternativo a él está privado de sentido y resulta un crimen contra la naturaleza de las cosas incluso mayor que el derramamiento de sangre. Así, el excluido y discriminado que quiere hacerse sentir como sujeto en la historia atrae como lo absolutamente distinto y aberrante el empleo de un poder despótico que se ejerce contra él con entera justicia. Sosteniendo la voluntad de paz y conciliación ladinas se encuentra inevitablemente la amenaza del degüello trastrocada como deber moral y amor:

> Hoy sabemos que no existe otro límite legítimo para la igualdad humana que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos. Pero sabemos también que es necesario que este límite exista en realidad. Por otra parte, nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son un motivo de derechos, son, principalmente, un motivo de deberes, y que todo espíritu superior superior se debe a los demás en igual proporción que les excede en capacidad de realizar el bien (...). Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz —es decir: siempre— la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar [56].

El símbolo de la cruz no es una elección fortuita, aunque pueda ser no intencional. La cruz en América Latina es históricamente uno de los símbolos de la barbarie que se considera a sí misma amor y civilización por cuanto excluye/incluye totalitariamente a sus víctimas como lo absolutamente otro que debe ser redimido y y salvado o como lo naturalmente servil que se debe mantener en la humildad, pasividad y resignación. La cruz alude, asimismo, a una convocatoria del poder que sacrifica y que provoca dolor y muerte con el fin de 'salvar y salvarse para lo importante', o sea para una *existencia verdadera*, más allá de lo humano y, por ello, de lo divino. Sólo para una lectura no socialmente ladina puede la cruz significar, más que libertad y sacrificio, una convocatoria a los humildes para que gesten con sus fuerzas un proceso de liberación. Que es exactamente lo que la espiritualidad ficticia del ladino/conservador ha dejado fuera de la historia de América Latina mediante sus sistemáticas exclusión e inclusión falsa de los vencidos y de lo humanamente derrotado en la constitución de nuestras sociedades.

Lo humanamente derrotado carece, en el discurso ladino de Rodó, de consistencia. Para este proceso de exclusión definitiva de la historia

---

[56] *Ibid.*, p. 64.

emplea sus imágenes de los Grandes Pueblos y de la trama activa de la vida:

> Ante la posteridad, ante la historia, todo gran pueblo debe aparecer como una vegetación cuyo desenvolvimiento ha tendido armoniosamente a producir un fruto en el que su savia acrisolada ofrece al porvenir la idealidad de su fragancia y la fecundidad de su simiente. Sin este resultado duradero, *humano*, levantado sobre la finalidad transitoria de lo *útil*, el poder y la grandeza de los imperios no son más que una noche de sueño en la existencia de la humanidad; porque, como las visiones personales del sueño, no merecen contarse en el encadenamiento de los hechos que forman la trama activa de la vida [57].

Imaginado contra la admiración deslatinizante por el poder material de EUA, esta metafísica de la perdurabilidad de la cultura desecha, en el mismo movimiento, como pura carencia prehumana, el dolor y la resistencia del vencido y del excluido. Hecha de sólo positividades sin tiempo, sin reverso, la historia se configura como un agregado continuo en el que las víctimas se desvanecen como un sueño.

La metafísica unilateral y excluyente de Rodó facilita distinguir entre la raíz social y el pasado. Este último puede sesgarse ideológicamente mediante una selección y una abstracción que disuelve la raíz social. El pasado elegido por Rodó como factor de constitución de las sociedades latinoamericanas es una imagen de Occidente como un continuo moral:

> "...treinta siglos de evolución presididos por la dignidad del espíritu clásico y del espíritu cristiano..." (...) "...la obra realizada por la perseverante genialidad del ario europeo desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de *cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos...*" [58].

La determinación imaginario/abstracta del pasado permite una adscripción humanista resuelta mediante un principio metafísico fundamental: la integridad del ser humano:

> ...el principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, deben ser mantener la integridad de vuestra condición

[57] *Ibid*, p. 88. Enfasis de Rodó.

[58] *Ibid.*, pp. 76 y 84. Enfasis nuestro. Rodó atribuye al legado clásico el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso por el genio. Al cristianismo le concede el sentimiento de igualdad. En cuanto a sus carencias, la sensibilidad clásica poseería un aristocrático desdén por los humildes y los débiles y la cristiana un ascético menosprecio por la selección espiritual y la cultura (*id.*, p. 66). La sociedad del porvenir sintetizará estas tendencias en una fórmula que ya no morirá.

humana. Ninguna función particular debe prevalecer jamás sobre esa finalidad suprema [59].

Disueltas las historias efectivas en una imaginaria historia verdadera, esta última puede retornar ahora a las sociedades humanas para sojuzgarlas en nombre de la verdad, la belleza y el bien integradores e integrales, monolíticamente 'reales'. Al contrario de la imagen que abre y cierra *Ariel*, con la representación del genio de la inteligencia y del sentimiento liberado y presto a desvanecerse en lo alto, en la luz, Ariel, una imagen a la que se le ha falsificado su raíz social, *retorna como deber ser sacrificial sobre las historias de los pueblos para imponer su racionalidad destructiva y una sensibilidad que no admite alternativa.* Ese, estima Rodó, es el único humanismo verdadero. Sólo que lo deriva de una lógica no criticada (metafísica) de la exclusión y de la dominación. De modo que el compromiso con los seres humanos que anhelan ser integrales y con sus conflictivas y ambiguas instituciones —por ejemplo, el discernimiento, la resistencia y la práctica de la libertad, la racionalidad, la ciencia— no pasa necesariamente por el humanismo, al menos cuando éste posee inspiración ladina, como suele ocurrir con las imágenes que sobre el hombre y la sociedad imperan en lo que se considera los niveles "más educados" de las sociedades latinoamericanas.

Configurar un pasado que destruye la raíz social de los seres humanos y establecer como ley de la historia el que las diferencias explican y justifican una eterna dominación, permite inscribir la metafísica expuesta en *Ariel* en la sensibilidad ladina. Sin embargo, es posible avanzar todavía sobre un punto significativo. La aspiración ladina a la realización efectiva de lo imposible se presenta clásicamente en *Ariel* bajo la forma de la antiutopía del final de la historia [60] y por su rechazo de las necesidades de la inmediatez del presente en nombre de un porvenir que debe ser preparado mediante su sacrificio hoy:

> La obra mejor es la que se realiza sin las impaciencias del éxito inmediato; y el más glorioso esfuerzo es el que pone la esperanza más allá del horizonte visible; y la abnegación más pura es la que se niega en lo presente, no ya la compensación del lauro y el honor ruidoso, sino aun la voluptuosidad moral que se solaza en la contemplación de la obra consumada y el término seguro [61].

---

[59] *Ibid.*, p. 41.

[60] "... trabajar en beneficio del porvenir, para que, acelerada la evolución por el esfuerzo de los hombres, llegue ella con más rápido impulso a su término final, que será el término de todo dolor y toda vida" (Rodó, *op. cit.*, p. 95). La antiutopía se presenta, asimismo, como una absoluta espiritualización: "... el cumplimiento del plan ignorado a que obedece le permita (...) romper sus lazos materiales y volver para siempre al centro de su lumbre divina" (*id.*, p. 97).

[61] *Ibid.*, p. 94. Sobre el rango del porvenir, indica: "El porvenir es en la vida de las sociedades humanas el pensamiento idealizador por excelencia. De la veneración piadosa del pasado, del culto de la tradición, por una parte, y por la otra del atrevido impulso hacia lo venidero, se

La imagen de un futuro de plenitud que no puede ser anticipado más que como referente utópico sacrificial, que niega la ausencia de plenitud de hoy con su satisfacción anhelada e imaginaria, tiene que ser propuesta desde la lógica de un mecanismo que, constituyendo la historia, realice su progreso hasta su estadio final al mismo tiempo que provee los criterios para juzgar infaliblemente sobre la verdad y la mentira, la fealdad y la belleza y la virtud y el vicio. En Rodó este mecanismo es el de la *evolución de la Naturaleza* que contiene un principio espiritual ya en el origen de su dialéctica ascensional:

> Ariel es, para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. El es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista desde que con su presencia inspiró los débiles esfuerzos de racionalidad del primer hombre prehistórico, cuando por primera vez dobló la frente oscura para labrar el pedernal o dibujar una grosera imagen en los huesos de reno; desde que con sus alas avivó la hoguera sagrada que el ario primitivo, progenitor de los pueblos civilizadores, amigo de la luz, encendía en el misterio de las selvas del Ganges para forjar con su fuego divino el cetro de la majestad humana, hasta que, dentro ya de las razas superiores, se cierne deslumbrante sobre las almas que han extralimitado las cimas naturales de la humanidad (...). Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida [62].

Significativamente, la pasión formal se acompaña aquí con la inoportunidad del contenido. Ariel, siguiendo a Rodó, no resulta el espíritu o sujeto de la historia, sino un *pseudosujeto en la historia* determinada opacamente para él por todo el movimiento ascendente de la vida, mecanismo totalitario en relación con el cual Ariel es sólo *ejecutor de un plan ignorado y providencial* que únicamente le permite acceder a su humanidad —espiritualizada por Rodó— mediante una 'liberación' de lo material que implica su autodestrucción:

---

compone la noble fuerza que, levantando el espíritu colectivo sobre las limitaciones del presente, comunica a las agitaciones y los sentimientos sociales un sentido ideal" (*id.*, pp. 94-95) Las imágenes del origen, el progreso y la meta final de la historia sostienen esta valoración del futuro. La lógica del espíritu, simbolizada por la figura de Ariel, utilizará, incluso, la vulgaridad y el materialismo existista norteamericano en su beneficio (*op. cit.*, p. 86). Lo que Rodó desea imaginarse como la lógica espiritual de la sociedad occidental posee, pues, una concatenación inexorable, un mecanismo ineludible, según el cual el espíritu de los selectos dominará un mundo sin culpa y sin víctimas.

[62] *Ibid.*, p. 96. Rodó emplea indistintamente los términos "razas superiores" y "pueblos civilizatorios". Al mismo tiempo, hace descansar la dialéctica de lo existente en un antropocentrismo que él mismo niega por el carácter de totalidad que le concede a sus "fuerzas ascendentes de la vida" o evolución natural.

> ...hasta que el cumplimiento del plan ignorado a que obedece le permita —cual se liberta en el drama, del servicio de Próspero— romper sus lazos materiales y volver para siempre al centro de la lumbre divina [63].

Pero, mientras se produce esta autodestrucción de la Naturaleza y de la Historia disueltas en el 'centro de la lumbre divina' el movimiento ascendente de la vida se impone en la historia de los pueblos como necesidad ciega:

> Su benéfico imperio (el de Ariel) alcanza, a veces, aun a los que le niegan y le desconocen. El dirige a menudo las fuerzas ciegas del mal y la barbarie para que concurran, como las otras, a la obra del bien [64].

El mal y el dolor históricos son funciones del Bien predispuesto del cual Ariel, la espiritualización de la Historia, resulta un ejecutor. Así, en el largo plazo del movimiento ascendente de la vida, resulta estéril o mera ilusión discernir y elegir entre lo mejor y lo peor puesto que ambos resultan igualmente necesarios y convertibles. Y la imagen de Ariel, lejos de representar al sujeto moral, intelectual y estético, como intencionalmente lo propone Rodó, adquiere la forma de un designio secreto y mágico o el carácter rebajado y servil de un ejecutor en último término irresponsable. El apasionado llamado por el ser humano integral muestra así la profunda conflictividad que desgarra interna y socialmente la sensibilidad del ladino y la saturante ideologización de salvación antihumana que penetra su discurso. La invitación hecha a los jóvenes en *Ariel* [65] es exactamente la formulación de alguien a quien se ha producido como un eterno forastero y que no desea admitirlo.

IV

El desplazamiento del pasado mediante la adscripción a un humanismo abstracto de cuyas positividades —verdad, bien, belleza, actitud— sería heredero, sin ruptura ni discontinuidad, el latinoamericano y el ser humano efectivo de hoy, supone, como correlato inevitable de esa Humanidad en general (ser humano abstracto), una ideología de la subjetividad del individuo en quien debe encarnarse esa humanidad. Un imaginario de la continuidad de la cultura clásico-cristiana sin más, demanda un correspondiente imaginario del sujeto humano sin más, es

---

[63] Rodó: *Ariel*, p. 97. El drama indicado es *La tempestad*, de Shakespeare.
[64] *Ibid.*
[65] El ensayo está dedicado, sin modestia, a "la juventud de América".

decir una metafisización de la subjetividad que puede proyectarse, aunque no es indispensable, como una metafísica de lo social. Este es el papel que cumple, con altos y bajos e incoherencias y también con sus penetrantes sugerencias, un estudio como *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz.

Aunque el ensayo de Paz ha sido publicitado como una discusión sobre el ser del mexicano, lo cierto es que su objetivo explícito excede ese alcance y lo determina como una *metafísica de la subjetividad humana* cuyo desgarramiento se ilustra y comenta desde la soledad que Paz cree poder sentir y analizar mejor: la del mexicano [66]. La tensión entre el objetivo más particularizado y el fundamental es resuelto a favor de este último. Así, por ejemplo, la crisis del mexicano, discutida a lo largo de la mayor parte del ensayo resulta, finalmente, la crisis de la especie humana:

> Pese a nuestras singularidades nacionales —superposición de tiempos históricos, ambigüedad de nuestra tradición, semicolonialismo, etc.—, la situación de México no es ya distinta a la de otros países. Acaso por primera vez en la historia la crisis de nuestra cultura es la crisis misma de la especie [67].

La especie humana es sociopolíticamente identificada con Europa y, más ampliamente, con la idea/valor de Occidente en su momento actual:

> La antigua pluralidad de culturas, que postulaban diversos y contrarios ideales del hombre y ofrecían diversos y contrarios futuros, ha sido sustituida por la presencia de una sola civilización y un solo futuro (...). Todas las civilizaciones desembocan en la occidental, que ha asimilado o aplastado a sus *rivales* (...). Una civilización que *ya no tiene rivales* y que confunde su futuro con el del mundo. El destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre [68].

---

[66] Desde el punto de vista de la organización básica de contenidos, *El Laberinto de la soledad* contiene tres núcleos: el primero, ilustra con situaciones mexicanas la tesis metafísica de que la soledad es el fondo último de la condición humana. Comprende los capítulos 1 a 4. La segunda, examina fases de la historia específica de México, enfatizando el papel de la religión colonial como ámbito pasivo de identidad (mundo cerrado al futuro) y de la Revolución Mexicana como proceso activo aunque estrechamente nacional y sin ideas, desvirtuado, finalmente, por un proyecto liberal. Esta sección concluye con análisis breves del papel de los intelectuales mexicanos y de la situación mexicana del momento y se extiende entre los capítulos 5 y 8. El tercer núcleo, que determina todo el ensayo, lo ha ubicado el autor en un apéndice, al final del volumen. Se trata de la dialéctica de la soledad (una antropología metafísica de la condición existencial necesaria del ser humano) que, desde luego, se despliega en este capítulo pero alimenta todo el volumen.

[67] O. Paz: *El laberinto de la soledad*, p. 154. El ensayo se publicó por primera vez en 1950.

[68] *Ibid.* Enfasis nuestro. La competencia y la rivalidad constituyen obsesiones para el ladino.

Desde luego, la fraseología es equívoca: no es lo mismo que una cultura 'desemboque' en Occidente, cualesquiera sean los sentidos que otorguemos a esto, tras haber sido "aplastada", que el que lo haga mediante una "asimilación". Y la observación vale no sólo para las tales culturas aplastadas o asimiladas, sino que también para el carácter de la civilización globalizadora y hegemónica. Y, saliéndonos del universo de Paz, lo mismo vale para las instituciones y los individuos. Una familia puede reproducirse 'aplastando' a algunos de sus miembros, los niños y ancianos, por ejemplo, y 'asimilando' a otros: la esposa y los suegros, todo ello bajo la hegemonía del esposo/varón/padre y, otra, articular constructivamente a sus diversos elementos en un orden global cuya legitimidad se deriva de la participación y del encuentro. Pero se trata de familias *distintas* y de esposos y suegros y niños y ancianos *distintos*, aunque a un observador exterior, el forastero al que denunciaba la canción argentina, le puedan parecer iguales. Pese a esta equivocidad, sin embargo, la formulación del contenido central pertenece enteramente al imaginario del ladino: hemos llegado a un final respecto del cual no existen alternativas y del que somos responsables como seres humanos plenos [69]. Y esto porque no ha quedado —¿en pie?—, más que el hombre occidental. De esta constatación, que se pretende empírica, Paz extrae una Filosofía de la Historia y, naturalmente, una ladina afirmación sobre el retorno de un origen 'verdadero': "Hasta hace poco, la Historia fue una reflexión sobre las varias y opuestas verdades que cada cultura proponía y una verificación de la radical heterogeneidad de cada sociedad y de cada arquetipo. Ahora, *la Historia ha recobrado su unidad y vuelve a ser lo que fue en su origen: una meditación sobre el hombre* [70]. Al igual que en Rodó, de esta Filosofía de la Historia se desprende un programa y una moral de existencia:

> La pluralidad de culturas que el historicismo moderno rescata, se resuelve en una síntesis: *la de nuestro momento*. Todas las civilizaciones desembocan en la occidental que ha asimilado o aplastado a sus rivales. Y todas las particularidades tienen que responder a las preguntas que nos hace la Historia: las mismas para todos. *El hombre*

---

[69] Conviene indicar que esta pretensión del ladino latinoamericano pretende escamotear su función periférica en el sistema de dominación. Cuando los Amos efectivos despliegan su imaginario destacan la presencia de un único mundo en el que sólo ellos son actores (Cf., *v.gr.*, Fukuyama: *The End of History*?). La pretensión ladina es la que derivaba en efectos trágico-cómicos cuando el neoliberal chileno se ufanaba de haberse adelantado y de haber "enseñado" a Reagan y a Thatcher, etc. (Cf., supra, nota 43). En otro plano, como veremos más adelante, la plenitud de los seres humanos se resuelve en su común *soledad*.

[70] O. Paz, *op. cit.*, p. 154, énfasis nuestro. Debemos indicar, en beneficio de la modestia de Paz, que sus tesis no se dirigen a toda la población mexicana, sino sólo a "quienes tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos" (*id.*, p. 11) que, él mismo aclara, es un grupo reducido.

ha reconquistado su unidad. Las decisiones de los mexicanos afectan ya a todos los hombres y a la inversa [71].

La instantaneidad —la prisa es un rasgo de la sensibilidad ladina— unificante *que elimina la raíz social* hace que un hombre y una mujer, un excluido y un obrero, un general y un "indígena", un campesino de Guatemala y un "noble" europeo, un niño y un negro anciano, sean interpelados hoy *de la misma forma* por la Historia Unica. Salta a la vista que esto no puede hacerse sino 1) sustantivando a la Historia y desprendiéndola de las formaciones sociales históricas; 2) desparticularizando a los individuos y a sus situaciones de modo que ya no sean significativos ni su raza ni su género ni su edad ni su ubicación en la división social del trabajo, ni su función en relación con un mercado mundial, etc., y 3) ignorando el carácter o sentido de las relaciones entre los diversos, por ejemplo, entre la élite industrial mexicana y la élite industrial estadounidense. El 'momento actual', máxima concreción histórica cuando se lo discute y analiza desde sus condiciones de producción y en sus articulaciones, se transforma en un signo de abstracción cuando se lo remite a una Historia sustantivada cuya efectiva articulación conflictiva es desplazada y reemplazada por una homogeneidad instantánea abstracta. En su tensión por ser occidental, 'humano', el ladino desea confundir la unidad forzosa del mundo bajo la organización capitalista de la existencia con su identidad única. *Un mundo único no sólo acepta a los diversos, sino que puede crearlos como víctimas necesarias de su unidad perversa*: amos y siervos, represores y reprimidos, varones y hembras [72], adultos y jóvenes, razas buenas y malas, etc. Por decirlo en lenguaje de finales del siglo, una cosa es que existan problemas mundiales, porque nos afectan a todos y porque son provocados por un 'orden' mundial, y otra cosa es que este 'orden' nos incluya a todos o funcione efectivamente como si fuera competencia humana de todos. La imaginaria e imposible "reconquista de la unidad del hombre" ilustra, pues, con fuerza, la desgarrada sensibilidad del ladino.

La anulación de la raíz social y del pasado y de las distintas diversidades que ellos signan se postula aquí no mediante su desplazamiento por un mecanismo que asegure una dinámica de progreso, como en los casos de Sarmiento, Vasconcelos o Rodó, sino por el *fracaso* de esa raíz social y de ese pasado para asegurar la inserción de México y de los mexicanos en la Historia universal o, lo que es lo mismo, en la configuración de una sociedad humana y del ser humano:

---

71 *Ibid*, p. 154, énfasis nuestro.

72 Peculiarmente, *El laberinto de la soledad* abunda en notas sobre las relaciones de género y el amor hetero y homosexual, desde las que Paz podría perfectamente inferir la diversidad radical de los mundos del género y de la pseudo erótica bajo un único orden de dominación. Pero, como ocurre en todo el ensayo, se limita a ligar exterior y superficialmente sus imágenes sin atinar a o sin el deseo de pensarlas.

> Y, ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues tras ese derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros, no hay nada. Estamos al fin solos [73].

Un *nuevo mundo*, el de la postguerra, ha llevado al límite, haciendo 'caer las máscaras' y dejando a los pueblos y a los seres humanos desnudos y solos. Esto quiere decir, inicialmente, con sólo futuro y sin utopía [74]. Para el específico caso de México, según Paz, el fracaso o insuficiencia de la raíz social para abrir lo mexicano hacia una comunión mundial se deriva directa o indirectamente de las carencias de la Revolución Mexicana:

> Estallido del instinto, ansia de comunión, revelación de nuestro ser, el movimiento revolucionario fue búsqueda y hallazgo de nuestra filiación, rota por el liberalismo. Mas esa tradición redescubierta, no bastaba para alimentar nuestra voracidad de país vuelto a nacer, porque no contenía elementos universales que nos sirviesen para construir una nueva sociedad (...). Al mismo tiempo, la Revolución no podía justificarse a sí misma porque apenas si tenía ideas [75].

---

[73] *Ibid.*, p. 174. La postulación metafísica de la soledad de cada ser humano facilita una universalización existenciaria que, abandonando los rasgos histórico-sociales peculiares, hace del comportamiento social una decisión singular cuya responsabilidad se agota en los individuos. Los seres humanos dejan de ser patrones y obreros, jóvenes o viejos, varones o mujeres, "indios" o blancos... y pasan a ser existencialmente seres humanos sin más (generalidad muda) e individuos sin pasado. Se trata de una obsesión radical del ladino: volver a ser sin más o, mejor, *ser sin más*. Es decir, negar la historia. La sensibilidad desgarrada del ladino se filtra, sin embargo, cuando se admite que la unidad de lo diverso y la hegemonía de lo único se ha conseguido mediante la hostilidad y la 'competencia'.

[74] Paz indica que México se define a sí mismo como "negación de su pasado" (*op. cit.*, p. 144). Este pasado es básicamente las inercias casticistas del indio y del español. La negación del pasado permite, como se advierte, la eliminación de la raíz social conflictiva en el límite de la sociedad mexicana. Negar el pasado, a diferencia de Rodó que solicitaba heredarlo y asumirlo heroicamente después de universalizarlo abstractamente, consiste en eliminarlo como puramente inercial. El mexicano se vuelve así sólo futuro sin utopía. Estos son los temas, en el mismo movimiento, de la desesperanza (permanecer en la soledad, sin pasado) y de la exaltación del instante (el futuro, sin utopía, se toma el *ahora mismo*, juzgable sólo por el disfrute de su intensidad). El heroísmo consiste en vivir el instante incluso contra la sociedad (Cf. *infra*, nota 79). Esta subjetividad exacerbada, descrita por Paz en 1950, calza admirablemente con la sensibilidad postmodernista latinoamericana de finales de siglo.

[75] *Ibid.*, p. 138. Ha anticipado la imagen páginas antes: "La Revolución apenas si tiene ideas. Es un estallido de la realidad (...) ¿Y con quién comulga México en esta sangrienta fiesta? Consigo mismo, con su propio ser. México se atreve a ser. La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce, al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano" (*id.*, p. 134). Como se advierte, lo particular-agrario-popular-nacional, que Paz reconoce como la raíz histórica de la Revolución Mexicana, no puede aspirar a ser interlocución fundamental, humana, por cuanto no es programa ni proyecto

Al ser un movimiento de recuperación del comienzo, manifestada, por ejemplo, en la reivindicación de la propiedad agraria colectiva, social, forma de propiedad que exigía nuevas relaciones y no sólo económicas, entre los mexicanos y más allá de ellos, la Revolución hace caer las máscaras y lleva a la 'sociedad mexicana' a un límite que su dinámica no puede superar en cuanto ella, según Paz, intenta sostenerse —no en el sentido de fundarse sino de retornar— en el pasado. La Revolución es local y carece de futuro. Ahora, no se trató de la 'voracidad de un país', como redacta Paz, respecto de la cual la Revolución resultó 'insuficiente', sino de la avidez del capitalismo periférico mexicano puesto en cuestión, amenazado, por la fuerza de la vertiente popular de la Revolución Mexicana (Zapata), fuerza que le resultó indigerible y a la que logró fragmentar, cooptar y manipular tras asesinar a sus líderes. Para esta 'voracidad', el contenido popular y la espiritualidad de la Revolución le resultaron más bien excesivos. En cuanto a las ideas universales, éstas no se poseen —como imagina el ladino que las percibe encarnadas en las prácticas y figuras de sus señores: el látigo, el capital, la raza, la cruz—, sino que se construyen desde las particularidades radicales inevitables de la acción humana ofrecida a los otros, no como comunión sino como articulación y diálogo, hasta poder configurar conceptos y proyectos. En lenguaje histórico, "universal" quiere decir *fundamental* y *radical*. Enfrentada al desafío de que todos los sentimientos e ideas, incluyendo los de los agraristas mexicanos, si se los atiende y se participa en su crecimiento, pueden llegar a ser universales, la sensibilidad ladina latinoamericana busca reservar para los actores de la dominación, entre quienes desea autosituarse boba y tercamente el ladino, el monopolio de la pasión que puede derivar en concepto.

Retornemos al proyecto ladino tal como él quiere que se le vea: caídas todas las formas o máscaras de la Historia, en el límite, se ha retornado al punto del eterno y siempre renovado origen: la mismidad puramente humana: *desnuda y sola*. Obviamente, fuera del universo ladino, "desnudo" y "solo" son relacionales, sociales. Impresionado quizás por el clima del 'final de las ideologías' de la postguerra y por el colapso o corrupción del movimiento popular mexicano, el autor quiere hacer de la inmediata decisión individual, y sin interpelación popular, es decir radical, la historia. Se trata de una soledad 'universal' [76]:

---

hacia el futuro, sino sólo borrachera o estallido hacia adentro y atrás, es decir autodestructivo. Cristianismo y liberalismo le parecen haber sido en su momento, en cambio, ideas universales.

[76] Peculiarmente, la víctima jamás se siente sola o está sola. Desesperada, aterrorizada, traicionada tal vez, pero nunca sola. El Jesús mítico de la cruz reclama la traición de una relación: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", en las versiones de Marcos y Mateo, deserción que posee como efecto la indefensión, no la soledad. Nadie puede ser exclusivamente víctima de sí mismo. Y la soledad es una producción social. Para los imaginarios del amo y del torturador (formas y niveles del ladino de mierda) el que la víctima nunca se sienta sola,

> Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del "ninguneo": el de la sociedad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres [77].

No sólo molesta y frustra el pasado, sino también la sociedad, sus instituciones, las reificaciones, inevitables bajo ciertas condiciones [78], de la existencia humana, histórico-social. Para la ontología subjetivizante del ladino la sociedad es una molestia que debe esfumarse por el acto heroico de los individuos que trascienden sus soledades:

> Y de ahí también que el amor sea, sin proponérselo, un acto antisocial, pues cada vez que logra realizarse, quebranta el matrimonio y lo transforma en lo que la sociedad no quiere que sea: la revelación de dos soledades que crean por sí mismas un mundo que rompe la mentira social, *suprime tiempo y trabajo* y se declara *autosuficiente*. No es extraño, así, que la sociedad persiga con el mismo encono al amor y a la poesía, su testimonio, y los arroje a la clandestinidad, a las afueras, al mundo turbio y confuso de lo prohibido, lo ridículo y lo anormal [79].

---

o sea que siempre exprese su sociabilidad fundamental, únicamente revela su condición de no-alguien; se trata de pura exclusión, basura.

[77] *Ibid.*, p. 174. En la nomenclatura de Paz, "ningunear" quiere decir simular radicalmente la inexistencia de las interacciones sociales y, mediante este procedimiento, disimular el ser (*op. cit.*, pp. 40-41). Desde luego, el concepto es expresado por Paz mediante imágenes más borrosas y difusas: "Por eso el Ninguneador también se ningunea; él es la omisión de Alguien. Y si todos somos Ninguno, no existe ninguno de nosotros", es un ejemplo de su tratamiento del punto.

[78] Estas condiciones tienen como eje la dominación y sus prácticas en todos los planos y niveles. Paz lleva su exasperación por las condiciones de existencia, que siente pero que no se atreve a pensar, al límite, al declarar la 'casi' imposibilidad de la experiencia de amor: "En nuestro mundo el amor es una experiencia casi inaccesible. Todo se opone a él: moral, clases, leyes, razas y los mismos enamorados" (*op. cit.*, p. 177). Desde luego, la culpa o "pecado" de los enamorados consiste en su radical soledad que hace que el macho anhele "fundirse" en su objeto de amor, al mismo tiempo que, imperiosamente, algo lo "aparta y excluye". La hembra, por su parte, "no se siente ni se concibe sino como objeto, como 'otro'" (*ibid.*). Son imágenes de lo que hemos considerado tensión y desgarramientos del ladino, es decir de una actitud social. Sólo que Paz los atribuye a la sustancial soledad del ser humano. La conclusión llega inevitable: el amor es un acto antisocial (*id.*, p. 179).

[79] *Ibid.*, pp. 179-180, énfasis nuestro. Un poco más adelante, enfatizará: "Defender el amor ha sido siempre una actividad antisocial y peligrosa. Y ahora empieza a ser de verdad revolucionaria (*id.*, p. 182). Después que uno ha sustancializado la soledad, puede permitirse cualesquiera imágenes, incluyendo *un* "amor" que existe afuera de toda determinación social.

La metafísica del individuo y la soledad [80] suprime la raíz social como pura frustración, anula el pasado por su insuficiencia y declara hostil para la autenticidad humana a la sociedad. Lo social —o sea las interacciones e interpenetraciones sociales y las instituciones que plasman el sentido de la totalidad y sus conflictos—, como la mentira y lo falso, se opone, y más todavía, persigue, a lo heroico individual y a su comunión con otras heroicidades igualmente singulares mediante las que se expresa la existencia "verdadera". El testimonio efectivo de una vida no se encuentra ni en el trabajo ni en la cotidianidad ni en los efectos sociales de su existencia, sino en una declaratoria estética: en la poesía. Por supuesto, irrepetible, desnuda y sola [81].

El testimonio estético y erótico, en su inmediatez, es el acto mediante el cual se conjuran y anulan pasado y futuro. Sólo vale el instante y éste no es ni mexicano ni obrero ni patronal ni militar en su esencia: es un efecto que se cumple y juzga desde la soledad: "A todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso", escribe, en las primeras líneas de su ensayo, Paz. Y reitera, en las últimas páginas: "La soledad es el fondo último de la condición humana" [82]. La soledad es, en efecto y como hemos visto, una condición existencial del ladino, que sólo puede estar y ser como un otro separado. *Pero el ladino y su soledad son una producción social.* Por esto, la segunda fase de la antropología existenciaria de Paz: el ser humano como anhelo o búsqueda de comunión, sin raíz social y sin utopía, deviene un exclusivo y excluyente alargar la mano a un otro homogéneo o igual: ...en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios" [83]. Sólo,

---

[80] Convendrá realizar una determinación: Paz entiende la soledad como un doble movimiento o actitud: de ruptura con un pasado y de construcción hacia adelante mediante una comunión (p. 184). Su sensibilidad ladina exacerbada lo conduce a entender la ruptura como anulación metafísica (no hay pasado) y el proyecto como pura inmediatez instantánea (técnicamente, no hay futuro). El resultado es que somos sólo en el momento o instante en que nos comunicamos, héroes sin tiempo, portadores del mito de ser humanos (*El laberinto de la soledad,* pp. 190-191). Paz anticipa las ideologías postmodernistas hoy en boga al declarar la imposibilidad humana de dar sentido a la historia (*op. cit.*, p. 157).

[81] Esta imagen, la del esteta determinando o recuperando la norma verdadera de la existencia, la repite hoy Vargas Llosa, como un signo de que la sensibilidad ladina no ha variado significativamente en cuatro décadas: "... sin exageración puede decirse que nuestro fracaso como naciones (...) se debe a esa terrible propensión nuestra a desnaturalizar lo que decimos y hacemos, *empleando mal las palabras*, corrompiendo las ideas y suplantando los contenidos de aquellas instituciones que regulan nuestra vida social, unas veces de manera sutil y otras abrupta y soez" (*América latina y la opción liberal*, p. 19, énfasis nuestro). Desde luego, un escritor es experto en el uso 'verdadero' de las palabras. Si el ladino no puede ser efectivamente amo, al menos busca ser escritor y trabajador intelectual, un ser de "espíritu" cercano al poder. En la primera mitad del siglo, Vicente Huidobro, otro esteta latinoamericano, escribió: "El poeta es un pequeño Dios".

[82] Paz, *op. cit.*, p. 175.

[83] *Ibid.*, p. 174.

y creo que el exabrupto es justo, que esas otras manos que aseguran cada vez nuestra identidad se cercioran previamente de que nosotros, como ellas, portamos también una tarjeta del *Dinners Club*. Para el ladino, inevitablemente, la existencia social, una producción, se transforma en una transacción.

En este clásico de la psicología social ladina que es *El laberinto de la soledad* [84], la transacción, una vulgarización de la "comunión imposible" que es el hallazgo de las soledades radicales, se purifica, consolida y salva mediante un expediente múltiple e infinito: enfrentada a la *totalidad* de la sociedad burguesa, que pareciera conducir o al suicidio o una nueva forma de participación creadora [85], se declara elusivamente a la sociedad moderna como una pesadilla, un sueño con los ojos abiertos:

> El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados [86].

Las víctimas de estos quinientos años, los asesinados, flagelados, explotados, robados, discriminados, separados y enajenados, esa parte de nuestra raíz social y de nuestro presente que el ladino no quiere ver ni comprender, tal vez enfatizarían de este texto el "al salir, *acaso*". Querrían decir, a mi juicio, que la realidad histórica carece de afuera y que ellos, como sus víctimas, no aspiran a salir de ella, sino a transformarla. Como podría expresarlo una ranchera, a las que Paz suele mostrarse adicto, "Cuando el último ladino se haya ido, quedarán todavía sus víctimas. Pero ya no lo serán".

V

Disponiendo su imaginario, en el límite, como una tabla de salvación del sí mismo, la metafísica subjetivizante del ladino elimina el pasado por frustrante, el futuro por desconocido, amenazante e incierto y, en una ominosa y maligna ambigüedad, por estar preñado de esperanza y utopía, y se refugia en el *instante actual*, al cual despoja de toda situacionalidad para condensarlo en la tensión de una fundante *soledad*. Desaparecida la sociedad, se dice el ladino, se ha esfumado también mi

---

[84] "Vivir es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana", escribe Paz en el inicio del apéndice 'teórico' de su ensayo (*op. cit.*, p. 175).
[85] *Ibid.*, p. 191. La "nueva forma de participación creadora" es el socialismo que no se atreve a decir su nombre, caracterizado por Paz como un mito de redención, de fertilidad y de creación propio de sociedades estériles o moribundas.
[86] *Ibid.*, p. 191.

humillación y los seres humanos devenimos iguales por nuestra separación y por nuestra pasión por ser. Resta sólo un giro: la intolerable igualdad, cuando se repara en el inferior, debe ser resuelta mediante alguna desnivelación aristocrática. Para Sarmiento, la desigualdad era un resultado del contraste entre las sangres y el espíritu civilizatorio y la barbarie, para Vasconcelos, un efecto deseado pero no intencional de la sensibilidad estética y de la pasión iluminada que jamás yerra, para Rodó, el seguimiento de una jerarquía natural coronada por la espiritualización de la razón y la cultura. Para Paz, el *heroísmo de la elección individual que quebranta el orden* establece la jerarquía, más que en la existencia social, valorada como extraña y hostil desde la soledad, entre los tipos de actos humanos. Así, indica que

> Para realizarse, el amor necesita quebrantar la ley del mundo [87].

Pero no se trata exactamente del mundo, sino de la sociedad entendida como internamente escindida entre la soledad del individuo, que es también afirmación de su necesidad de libertad de elección, calidad heroica de existencia, y la pretensión societal de uniformidad cuantitativa:

> Las sociedades industriales (...) se empeñan en transformar las diferencias cualitativas, es decir humanas, en uniformidades cuantitativas. Los métodos de la producción en masa se aplican también a la moral, al arte y los sentimientos. Abolición de las contradicciones y de las excepciones... Se cierran así las vías de acceso a la experiencia más honda que la vida ofrece al hombre y que consiste en penetrar la realidad como una totalidad en la que los contrarios pactan. Los nuevos poderes abolen la soledad por decreto. Y con ella al amor, forma clandestina y heroica de la comunión [88].

Desplazadas e ignoradas las tensiones y contradicciones efectivas de una formación social histórica —por ejemplo, las derivadas de la explotación y exclusión económicas y las de la sumisión geopolítica—

---

[87] *Ibid.*, p. 178. Toda la imaginería de Paz sobre el amor y el matrimonio descansan, más que en el francés Breton, a quien cita, en el mexicano Vasconcelos, a quien ladinamente no menciona. Este escribió: "En nombre de la moral, por ejemplo, se imponen ligas matrimoniales difíciles de romper, entre personas que no se aman; en nombre de la política se restringen libertades interiores y exteriores; en nombre de la religión, que debiera ser la inspiración sublime, se imponen dogmas y tiranías; pero cada caso se justifica con el dictado de la razón" (*La raza cósmica*, pp. 26-27). La heroica "libertad de elección" de Paz es, para Vasconcelos, "Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en el amor..." (*op. cit.* p. 27). Lo que en Vasconcelos es constituyente social lo transforma Paz en dialéctica de la soledad.

[88] *Ibid.*, pp. 181-182. No es extraño que su elección de un símbolo heroico sea el Marqués de Sade: "Sade era un temperamento trágico, poseído de absoluto; su obra es una revelación explosiva de la condición humana. Nada más desesperado que un héroe de Sade" (*op. cit.*, p. 180).

el orden social reaparece como pura exterioridad que enfrenta y niega con su poder a la soledad metafísica y subjetiva. Los mejores resultan no un grupo social sino las individualidades transgresoras de los espacios sociales ya exclusivos de la intimidad y la "alta" cultura: los amantes y los poetas. Se trata, en el mismo movimiento, de héroes y víctimas:

> No es extraño, así, que la sociedad persiga con el mismo encono al amor y a la poesía, su testimonio, y los arroje a la clandestinidad, a las afueras, al mundo turbio y confuso de lo prohibido, lo ridículo y lo anormal. Y tampoco es extraño que amor y poesía estallen en formas extrañas y puras: un escándalo, un crimen, un poema [89].

Desarraigado y descentrado en el límite, el ladino asume su monstruosa penuria y la de la sociedad que lo produce bajo la vanidad que hace del escándalo y del crimen, que el poder focaliza y orienta contra él, condiciones de una singularidad virtuosa. Por el camino del rechazo a lo burocrático y a la institucionalización social y la negación de cualquier racionalidad para la Historia, el ladino retoma su percepción de lo político, es decir de las determinaciones estructurales de la reproducción social, como lo absolutamente ausente incluso, o sobre todo, cuando resulta su víctima. La psicología del ladino remata en el apasionado neo-conservadurismo de un *amor infinito por su despreciado, castigado e irrecuperable sí mismo.* En las palabras con que Paz intenta revelar el sentido último de su ensayo:

> ...¿cómo crear una sociedad, una cultura, que no niegue nuestra humanidad pero tampoco la convierta en una vana abstracción? [90].

Y la respuesta es obvia: amando y gozando la potencia y plenitud de los actos mediante los cuales rompemos nuestra soledad fundamental. O, lo que es lo mismo, *atrayendo sobre nosotros el más implacable castigo*. Que esta soledad y este castigo sean, en realidad, una producción histórico-social es algo que el ladino ultraconservador no se propone recordar.

La memoria social, histórica, juega un papel decisivo para la sensibilidad antiladina. Desde luego, no se trata del retorno a un pasado arcaico, fosilizado. Cardoza y Aragón resume el punto mediante una imagen afortunada que atribuye a Malraux: "La tradición no se hereda, se conquista" [91]. La costumbre resulta así vigor del pasado, esfuerzo e interlocución del actuante social hoy y horizonte de futuro. José María Arguedas es preciso para establecer esta vitalidad de una tradición que se transforma recurriendo una y otra vez a su raíz social para asegurar

---

[89] *Ibid.*, pp. 179-180.

[90] *Ibid.*, p. 173

[91] L. Cardoza y Aragón: *Los indios de Guatemala*, p. 18. Por desgracia, él no aplica el sentido de esta imagen a la producción de su texto.

un futuro. Hablando en un Congreso de Americanistas, citado para discutir acerca de una Antropología de Urgencia, dijo de los pueblos quechua y aymara:

> Se trata de pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco siglos de dominación política y económica no habían sido culturalmente avasallados; ninguno de los métodos empleados para reducirlos a la condición de simples instrumentos tuvo éxito y se mantuvieron durante el coloniaje más riguroso, como un pueblo creador [92].

El pasado de estos pueblos "indios" es caracterizado aquí como una producción humana continua, como un ejercicio de resistencia y de adaptación creativas. *La tradición no está atrás*, sino que constituye el presente, es una *comunicación con el pasado que configura comunidad hoy*. Los pueblos "indios", en esta valoración, dejan de ser excluidos como no-personas o como seres humanos atrasados a quienes se debe regenerar y salvar. Si los pueblos quechua y aymara son el presente de Perú y Bolivia son también, obviamente, interlocutores en su historia, en toda ella. Que esto no se reconozca es el resultado de la dominación occidental y ladina que busca, como ya hemos discutido, anular esa interlocución. Arguedas llega más lejos al enfatizar la importancia de asumir la creatividad de los pueblos originarios para la historia efectiva de los países andinos:

> ...si se examinaba cuidadosamente la historia de los países andinos, podía acaso comprobarse cómo, hasta hoy, el pueblo autóctono mantuvo su actividad creadora; transformó casi todos los materiales o normas que, por codicia o por razón de método de dominio, se había tratado de imponerles y los que tomó voluntariamente, por conveniencia propia, en tanto que las clases o castas dominantes se habían comportado como sectores predominantemente imitadores de las metrópolis colonizadoras [93].

Ahora, la exclusión y desplazamiento de la raíz social, configurada como la presencia creativa del "indio", es opuesta a la *acción imitadora* de la élite nativa dominante. La interlocución negada resulta un enjuiciamiento fundamental. La pregunta que se hacía Paz adquiere aquí un muy diverso sentido: ¿cómo crear una sociedad y una cultura que no nieguen nuestra humanidad pero tampoco la conviertan en una vana

---

[92] J. M. Arguedas: *La cultura: un patrimonio difícil de colonizar*, p. 184. "Antropología de Urgencia" fue, en la década del sesenta, la denominación para los estudios que debían realizarse a los grupos étnicos en peligro de desaparición por la penetración occidental. Se trataba de levantar un fichero que testimoniara para la posteridad la variedad de la cultura humana. Las observaciones de Arguedas se limitan a los países latinoamericanos sustentados por una tradición "indígena" milenaria: México, Perú, Bolivia, Guatemala, Ecuador.
[93] *Ibid.*

abstracción? La indicación de respuesta dice, en primer término: asumiendo a todos los interlocutores que la han conformado, desde los más creativos hasta los más imitativos. Pero la distinción de autenticidad e identidad establecida entre los más creativos y los más imitativos es no sólo cultural, sino fundamentalmente política e histórica. Los "más creativos" lo han sido desde una *resistencia* a una dominación que buscaba su sojuzgación y su muerte, la primera como función de una economía colonial que se quería y quiere mundial [94] y que fue espiritualizada inicialmente como cristiana y católica [95], la segunda bajo sus manifestaciones genocidas y etnocidas. En América Latina el desplazamiento y ocultamiento de la raíz social de sus sociedades constituye una discusión sobre las condiciones políticas en que se expresa la vida y la muerte efectivas y asimétricas de los grupos humanos que las conforman y sólo en cuanto tal discusión fundamental, ella posibilita y determina el examen de cuestiones como la identidad y la autenticidad. Por eso una fenomenología del ladino se concentra sobre su obsesión directa o invertida por los límites que excluyen interlocutores o los producen abstrayéndolos y por su conservador desplazamiento y traslape de su raíz social. Como hemos mostrado, estos son mecanismos de una dominación que discrimina, explota, excluye y mata y que se reproduce mediante el apoyo de espiritualizaciones [96] ciegas.

Desde luego, sensibilidad ladina y antiladina son categorías del análisis y sus efectualizaciones no pueden sino rara vez percibirse como una tajante separación entre blanco y negro. José Carlos Mariátegui, por ejemplo, a quien ya hemos mencionado, no puede ser acusado de desplazar y traslapar la historia del Perú. Como tendencia, todo su pensamiento procura asumir y conceptualizar esa historia:

---

[94] Otro peruano, José Carlos Mariátegui escribe, en 1929: "Para el imperialismo yanqui e inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales, no poseyesen una población indígena atrasada y miserable, a la que con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente" (*El problema de las razas en América Latina*, p. 55). Pero Mariátegui enfatiza aquí la reducción, por el sistema de dominación, de la población indígena al atraso y la miseria, mientras que Arguedas pone en el acento en la incapacidad del sistema para privar de su humanidad radical a los pueblos quechua y aymara, es decir en la capacidad de resistencia de éstos. Por ello, Arguedas señala que quechuas y aymaras podrían servir como fuente de inspiración, es decir como interlocutores creativos, para las sociedades occidentales (*op. cit.*, p. 184), mientras que Mariátegui tiende a 'resolver' la cuestión del indígena peruano en una fase económica 'superior': el socialismo.

[95] La colonización, insiste Arguedas, es siempre una empresa de masas. "Se trata de hacer impermeable a la gran masa para la comunicación con los creadores de su propio país y, al mismo tiempo, con los de todos los países del mundo" (*op. cit.*, p. 187). Este papel incomunicador, fragmentador, y explícitamente sojuzgador es el que juega la religión institucionalizada en América Latina, acompañada hoy por la televisión, la mayor parte del cine, la escuela y los medios masificadores escritos.

[96] Espiritualidades falsas, como las religiones que rebajan lo corpóreo para ensalzar el alma, y también sus contenidos específicos, como el racismo, el desarrollismo, el eurocentrismo, etc. Son espiritualidades falsas porque en lugar de animar a crecer y a vivir, degradan y anuncian la destrucción y la muerte.

> Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el 90 por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales [97].

No sólo se indica aquí una determinada configuración histórica de lo societal (el agro feudal peruano), sino que esta configuración es valorada desde totalidades de sentido: el capitalismo como sistema económico y político, determinadas por una *teoría*, no una Filosofía, de la historia [98]. El ingreso histórico de Mariátegui a la comprensión de lo real-social es, asimismo, no una fijación arcaica en el pasado o una mera constatación de él que facilite la apología del presente, sino su comprensión como interlocución, como vida histórica, como memoria viva, diferenciada y estructurada, de la sociedad:

> El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio [99].

La tradición, como comunicación, es un instrumento de vida, una espiritualidad:

---

[97] J. C. Mariátegui: *El problema de las razas en América Latina*, p. 25. Este es un texto muy próximo a su muerte. En 1924, había escrito: "... el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad" (*El problema primario del Perú*, p. 30. Véase también *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en particular, por ejemplo, la nota 15 en que discute el carácter de interlocutor histórico del régimen inkaico).

[98] La diferencia entre una teoría de la historia y una Filosofía de la Historia no está en la verdad absoluta de la primera y en el error también absoluto de la segunda, sino en la tensión (heurística: de búsqueda, de interpretación, de explicación) que el discurso conceptual de la primera establece con lo real-social, que es su raíz y al que intenta pensar, y el carácter imaginario-especulativo, de sentido común espuriamente teorizado, de la segunda. Dicho de otra forma: una teoría de la historia está en tensión y lucha contra las ideologías de la historia. Las filosofías de la Historia son ideologías de la historia. Mariátegui dice su palabra desde la concepción materialista (teoría marxista) de la historia.

[99] Mariátegui: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 78. Hemos respetado la puntuación del original. *Tawatinsuyo* es el nombre que los inkas dieron a su imperio. Significa "las cuatro partes del mundo".

"...en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La "comunidad" corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: "la costumbre ha quedado reducida a las *mingas* o reuniones de todo el *ayllu* para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca". Estas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica —incipiente y rudimentaria por supuesto— del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista; son mancomunadamente todos los hombres útiles de la 'parcialidad'" [100].

El pasado es una forma presente de vida, no una rémora o un rito disfuncional. Por el contrario, sostiene y renueva las solidaridades y facilita, sin agotarse en ellas, respuestas alternativas y también adaptaciones a los nuevos desafíos. Como enfatiza Arguedas:

Durante siglos, las culturas europea e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo (...) como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje (...) cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en término de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta [101].

En este trabajo hemos caracterizado como *ladino de mierda* precisamente al mestizo inevitable de las sociedades latinoamericanas que busca ignorar la interacción que lo constituye o que desdeña y sesga una región de su raíz social como pura exterioridad.

Por supuesto, ni racismo, ni eurocentrismo o indianismo excluyentes forman parte de los criterios de análisis de Mariátegui. Sobre el racismo, considera que se trata de una ideología de la dominación colonial —superioridad de los pueblos "blancos" sobre los pueblos "de

[100] *Ibid.*, pp. 83-84. *Ayllu* designa la unidad de una comunidad indígena y su propiedad colectiva de la tierra.
[101] J.M. Arguedas: *El complejo cultural en el Perú*, p. 2.

color"— y oligárquico-feudal —reproducción en el plano nacional/interno de la opresión colonial [102]—. En contra del eurocentrismo, enfatiza el efecto negativo de la Conquista y de la dominación occidental en el desarrollo histórico de los pueblos originarios de América Latina:

> La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas (...). En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aún tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborigen [103].

El punto central aquí es que a Perú no llega (o no lo invade) un *logos* occidental abstracto o espiritualizado, sino la expansión de un capitalismo mundial que en este espacio toma la forma predominante de la explotación agraria feudal. Mariátegui insiste en que, para la realidad peruana de la primera parte de este siglo,

> Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona [104].

Mariátegui no traza, como el ladino, por consiguiente, un límite que facilite excluir al indio y despreciarlo o aniquilarlo, histórica y psicológicamente, sino que lo considera incorporado a un único sistema diferenciado en el que su ser humano e histórico no es posible. La imposibilidad del sistema para admitir y reproducir la vida efectiva del indio y no su mera existencia (sobrevivencia en el límite de la extinción) se condensan en ideologías de la superioridad racial y de la misión redentora de la civilización occidental. Mariátegui destaca la incompatibilidad entre estas ideologías que desplazan al "indio" como una pura exterioridad y el régimen social de existencia que los incorpora como fuerza de trabajo despojada y explotada:

> Buena parte de nuestros burgueses y 'gamonales' sostiene calurosamente la tesis de la inferioridad del indio: el problema indígena es, a su juicio, un problema étnico cuya solución depende del cruza-

---

[102] Cf., por ejemplo, *El problema de las razas en la América Latina*, pp. 22-24.
[103] Mariátegui: *El problema de las razas en la América Latina*, pp. 24-25.
[104] *Ibid.*, p. 25.

> miento de la raza indígena con razas superiores extranjeras. La subsistencia de una economía de bases feudales se presenta, empero, en inconciliable oposición con un movimiento inmigratorio suficiente para producir esa transformación por el cruzamiento [105].

Así como nuestras sociedades no son pobres, sino que pauperizadas por su régimen social, el indio tampoco es un excluido, sino que un incorporado/anulado para la producción de vida. Diciéndolo escuetamente: en estas condiciones, el "excluido", portador de muerte, es el signo de la verdad efectiva del sistema.

Mariátegui tampoco se comporta ladinamente con la tradición occidental europea. Además de reconocer en ella signos de oposición a sus tendencias hacia la separación y la muerte [106], destaca que la resistencia a su orden sólo puede efectuarse asumiéndolo o, lo que es lo mismo, desde su interior:

> Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquiridas su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla [107].

El reconocimiento de la interacción objetiva entre la tradición occidental y una espiritualidad de los pueblos originarios [108] de América

---

105 *Ibid.*

106 En *Siete ensayos...* destaca, por ejemplo, el papel de Bartolomé de Las Casas caracterizándolo como vibrante defensor de los indios en un período inquisitorial y apuntando que el Perú republicano carece de una voz semejante (p. 46). El enfoque dominante, sin embargo, es que Europa, a través de España, nos trajo el Medioevo y la Contrarreforma (*ā.*, p. 53). Del capitalismo, Mariátegui valora el socialismo marxista al que caracteriza como interlocutor de "la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista" y como "evangelio y método de un movimiento de masas" (*En defensa del marxismo*, p. 41)

107 Mariátegui: *El rostro y el alma del Tawantinsuyu*, p. 66. El texto es un comentario al libro *De la Vida Inkaica*, de Luis E. Valcárcel. En la edición popular de las obras completas de Mariátegui aparecen indistintamente "Tawantinsuyu" y "Tawantisuyu". Para no extraviar al lector, hemos empleado siempre la primera forma que es la utilizada por el historiador peruano L.A. Sánchez en su *Breve Historia de América*.

108 "Espiritualidad" designa un principio de vida y por ello comprende manifestaciones corpóreas y políticas. Escribe Mariátegui: "Cuando se habla de la actitud del indio frente a sus explotadores se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el

conduce a Mariátegui, asimismo, a despojarse de cualquier veleidad indianista:

> Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano [109].

Para Mariátegui, el factor racial es poco significativo en relación con la influencia del factor económico. En su opinión, la 'raza' india no fue vencida durante la Conquista por una 'raza' superior, sino por técnicas superiores: la pólvora, el hierro, la caballería:

> La raza india no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes [110].

Desde luego, la vaguedad del empleo de raza y etnia permitiría inferir que, como totalidad, la cultura europea era 'técnicamente' superior, o que los aparatos técnicos son instrumentos y procedimientos neutros y exteriores a cualquier cultura. Si el imperio inka hubiese poseído la pólvora, el hierro y la caballería, no hubiera sido conquistado. Pero el imperio inka *de hecho* no los poseía y esta ausencia constituía un signo y a la vez una condensación compleja de su cultura. Tal vez de poseer la pólvora, el hierro y la caballería no los hubiese empleado para la expansión y la guerra, como señala la leyenda que atribuye la invención de la pólvora a los chinos quienes, en lugar de construir armas, la utilizaron para avivar sus fiestas. Tal vez "pólvora" y "hierro" y "caballería" europeos no son por sí mismos universales, sino condensaciones de prácticas particulares impuestas como técnicas universales.

Es quizás está oposición ideológica entre universales falsos por abstractos e impuestos/asumidos imaginariamente y particularizaciones adaptativas y creativas que pueden aspirar mediante una comunicación no coactiva a una universalidad concreta, lo que mejor condensa y signa las diferencias entre las concepciones de lo societal latinoamericano y humano de José María Arguedas y José Carlos Mariátegui. Para Arguedas,

---

indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta, por sí sola, para desmentir esta impresión" (*El problema de las razas en la América Latina*, p. 75). Mariátegui también estima al indio superior al mestizo en cuanto a sus facultades para llegar a ser un trabajador moderno (*Ibid.*, p. 28).

109 Mariátegui: *El problema de las razas...*, p. 30.

110 *Ibid.*, p. 31.

El universalismo puro, abstracto, aún no existe. El hombre adquiere sus caracteres particulares tanto en el vientre materno como en el seno de la comunidad en la cual se forma. En nuestros tiempos esta necesidad de comunión con el hombre y el paisaje nativos, y a través de él con el universo, aparece al mismo tiempo que la "desesperación" y el individualismo extremo de quienes por haber perdido toda clase de vínculos de esta naturaleza se ven frente al vacío. La primera actitud representa la continuación de la fe constante en el ilimitado porvenir de la especie humana; la segunda, la expresión breve y congestionada de la crisis de angustia de que padece un grupo de artistas e intelectuales europeos [111].

Para Arguedas, la aspiración a lo universal supone la asunción de la raíz histórica social: un arraigo particularizado que constituye un proceso. El 'porvenir ilimitado' se construye desde este arraigo que es tanto asunción de una cultura como del medio geográfico. El *arraigo* no es así un pasado atrás, sino un aspecto fundamental del presente. Sin este arraigo domina la sensibilidad ladina, ya como forma de un individualismo exacerbado, ya como internalización del colonialismo y del neocolonialismo, como extranjerización. En Mariátegui, en cambio, es el *futuro*, no el arraigo, el que se presenta cómo dimensión necesaria para el discernimiento de lo societal y lo humano efectivos:

Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el *dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo* [112].

La historia de la sociedad peruana, que es de la que específicamente habla Mariátegui, se configuraría así no a través de la interpenetración constante de sus componentes humanos, sino mediante una

[111] Arguedas: *El complejo cultural en el Perú*, p. 7. Este texto fue publicado inicialmente en 1952, dos años después de *El laberinto de la soledad*, de O. Paz, texto paradigma este último de la actitud de quienes pierden contacto con los seres humanos y el paisaje efectivo de sus sociedades e, inevitablemente, se enfrentan a su propio vacío. Donde Arguedas utiliza "comunión" (sin duda asociada a comunidad y comunicación), nosotros hemos empleado "interacción" e "interpenetración", términos que resisten mejor su eventual utilización mística.

[112] Mariátegui: *El problema de las razas en la América Latina*, p. 31, énfasis nuestro. La imagen de un progreso liberador en el futuro es recurrente: "Nosotros creemos que entre las poblaciones "atrasadas", ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista" (*id.*, p. 68). Véase, asimismo, *7 ensayos...*, p. 35, nota 1.

interrupción o corte del desarrollo inkaico y su suplantación primero por formas atrasadas (feudales) del capitalismo y, después, por sus formas plenas cuya dinámica contiene y exige su superación socialista:

> La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de *otras viejas razas en colapso*: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla [113].

La cuestión del límite, fundamental para la configuración de la sensibilidad ladina, reaparece, en tensión con el enfoque histórico de Mariátegui, bajo dos formas: como colapso de las viejas razas (culturas) y como futuro preavisado, en cierta medida exterior (corrientes revolucionarias mundiales, el mito socialista) que niega revolucionariamente y se impone a las formas insuficientes del presente. El pasado inkaico, la cultura agraria, así, no constituyen arraigo efectivo sino imágenes para una analogía. La verdad del indio —su realidad "verdadera"— está en su futuro.

La imagen de futuro de Mariátegui muestra una curiosa correspondencia con la imagen, adecuadamente rechazada por él, del místico indianista que deposita en la obra de las "fuerzas raciales autóctonas" la generación de una nueva cultura americana. El mesianismo indianista descansa en una Filosofía de la Historia que anula, mediante su saturación, el futuro designándolo como lo ya realizado en una Epoca de Oro a la que debe retornarse, y que instrumentaliza el presente como un mero momento de este reencuentro. La imagen de Mariátegui, por su parte, anula el pasado y el presente al valorarlos como instancias de un futuro seguro. En el límite, la cuestión indígena, que es también la cuestión nacional, se resuelve mediante la construcción del socialismo. La historia, materialización tanto de estructuras como de situaciones y personas, deviene así un mero ejercicio técnico, un procedimiento eficaz al interior de una mecánica incontrastable:

> El mayor cargo contra la clase dominante de la república es el que cabe formularle por no haber sabido acelerar, con una inteligencia más liberal, más burguesa, más capitalista de su misión, el proceso de

---

[113] Mariátegui: *7 ensayos...*, p. 35, énfasis nuestro..

transformación de la economía colonial en economía capitalista. La feudalidad opone a la emancipación, al despertar indígena, su estagnación y su inercia; el capitalismo, con sus conflictos, con sus instrumentos mismos de explotación, empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, la conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo [114].

Habla, desde luego, de una dinámica del *progreso* en la que éste resulta inevitable. Se trata de la dinámica de las estructuras y de las clases. A la economía feudal la sigue la economía capitalista y a ésta el orden nuevo que ella misma propone: la economía socialista. La subjetividad de los grupos humanos y de las personas resulta juzgada por el juego de estructuras y de clases. Así, el mayor cargo contra la élite dominante (clase, en el lenguaje de Mariátegui) peruana es el no haber asumido apropiadamente la vitalidad de la estructura capitalista que, a su vez, proyecta y expresa su conflictividad matricial en la subjetividad de masas (los explotados reunidos en torno a la clase obrera) como necesidad y posibilidad de un orden nuevo. La historia y la sociedad poseen, pues, un Orden o Programa, y ellos son exteriores a sus actores. Una forma de pura objetividad. En estas condiciones, lo racial/étnico, es decir la opresión y el dolor social sentidos y sufridos por los grupos e individuos indígenas como liquidación histórica de su identidad o como constante agresión contra ella, *como la cotidianidad de su ser indio,* como su subjetividad inmediata, desaparecen o resultan mínimos:

> ...la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía —producción, técnica, ciencia, etc.—. Sin los elementos materiales que crea la industria moderna, o si se quiere el capitalismo, ¿habría posibilidad de que se esbozase el plan, la intención siquiera de un Estado socialista, basado en las reivindicaciones, en la emancipación de las masas indígenas? [115].

La eliminación de la subjetividad inmediata del indígena, lo escinde inevitablemente en un ser "verdadero" —interpelado por la realidad "verdadera": estructuras y socialismo— y un ser fantasmal: su apariencia indígena. Habrá revolución cuando la idea socialista traspase el ser fantasmal del indígena y llegue a su ser "verdadero":

> Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se

[114] Mariátegui: *El problema de las razas...*, p. 32.
[115] *Ibid.*, pp. 31-32.

> asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista [116].

La idea "verdadera", la propaganda de clase, parece ser *espacialmente* exterior al indígena. Incluso debe provenirle desde la ciudad. Esta exterioridad se resuelve porque la idea "verdadera", mediante instrumentos técnicos, no políticos, adecuados, logra hablarle al ser "verdadero" del indígena: su adscripción o esencia clasista. Mediante esta articulación de instancias "verdaderas" queda únicamente irresuelta una cuestión: ¿cuál será la relación política y humana entre la vanguardia obrera, citadina, mestiza o blanca, y el indio campesino? O, lo que es lo mismo: ¿No habrá que sacrificar la fantasmal subjetividad inmediata del indígena para que su ser "verdadero" abrace el socialismo?

La pregunta anterior, cuya respuesta pasa por el sacrificio de la desindianización y la pérdida de la subjetividad inmediata del indígena, discernida desde una pura objetividad superior, revela que la escisión entre el verdadero ser clasista del indio y su apariencia fantasmal, que se desvanecerá en la positividad del movimiento revolucionario y del socialismo, ha reintroducido, probablemente contra toda intención de Mariátegui, las nociones-valores de *límite* y *exclusión* que hemos señalado como fundamentales para la configuración de una sensibilidad ladina. Resuelto mediante una idea-mito el futuro determinado inevitablemente por el progreso, el presente se transforma en una pura articulación de eficacias técnicas que apresuren o conduzcan a ese futuro. La revolución ya no surge del casi inmediato dolor social de las víctimas, sino del juego estructural y objetivo de las clases y de su expresión en la conciencia. La inmediatez de la cotidianidad y del presente

---

[116] *Ibid.*, p. 44. Para Mariátegui, aquí la marcha hacia el socialismo prefigurado en las estructuras capitalistas, se resuelve mediante procedimientos técnicos: la comunicación de la verdad del capitalismo a los oprimidos. Pero los oprimidos sienten la verdad del capitalismo como los efectos en su existencia social de sus estructuras y situaciones. La 'verdad' del capitalismo es esta doble y triple presencia, unas sentidas como dolor social y ausencia de plenitud y la otra que exige ser pensada, más que meramente dicha. Mariátegui anula la primera y resuelve dogmáticamente la segunda. En alguna ocasión, Rigoberta Menchú señaló que al indio se le admiraba por su vestimenta "típica", pero que se ignoraba al ser humano y a la cultura que producían esta vestimenta. Mariátegui procede ignorando tanto la vestimenta como al ser humano indígena efectivo que la ha producido y habla o a las masas "verdaderas" o al oprimido "verdadero" desde el mito o la idea socialista, también esencialmente "verdaderos"..

pueden así ser pospuestas o sacrificadas permanentemente en función de un futuro de plenitud ya establecido y que, incluso, es anticipado hoy por la vanguardia de la clase obrera. La amenazante identidad entre plenitud del futuro socialista y plenitud de los actos de la vanguardia obrera, ambos "realmente verdaderos", facilita advertir los efectos múltiples de una escisión/demarcación que desplaza la raíz y el dolor sociales remitiéndolos a estructuras que llevan inscrito un progreso cuya inevitabilidad se valora como expresión de la libertad —no de la liberación— de los seres humanos.

La ambigüedad ladina y sacrificial de estas imágenes de Mariátegui provienen de su reducción del capitalismo a un modo de producción —fuerzas productivas, relaciones de clases—, reducción que lo lleva a elogiarlo como una *forma económica superior* —medido por su técnica y su productividad— respecto del modo de producción feudal y como una *forma humana legítima* porque contiene el futuro socialista. En realidad, el capitalismo es un modo global y pluriparticularizado de dominación y opresión y destrucción y su alta productividad económica debe ser valorada dentro de su sistema o totalidad destructiva y autodestructiva. La totalidad capitalista no sólo enfrenta estructuralmente al capital y a la fuerza de trabajo, sino que discrimina también situacionalmente a las "razas" y culturas "inferiores", excluye a seres humanos del mercado de trabajo, inferioriza a las mujeres y genitaliza la sexualidad, transforma la fe religiosa en idolatría, explota y desdeña al campesino y a sus modos de vida, determina la etapa adulta como único momento de plenitud del ser humano (adultocentrismo) y es ambientalmente destructiva a escala mundial [117]. Reducirlo a un modo de producción en su sentido económico estrecho conduce a juzgarlo en el ámbito en donde es aparencialmente más fuerte: en los campos de la innovación tecnológica, de la productividad del trabajo y de la ampliación del consumo y, desde el marxismo de Mariátegui, como estructura de clases que contiene y avisa el socialismo. Visto como un modo global de dominación y discriminación —cuestión en nada incompatible con discernirlo como un modo de producción— facilita, en cambio, apreciarlo como un conjunto complejo (por sus regiones, por sus niveles) de producción de dolor social y de inviabilidad humana. En este segundo enfoque, la subjetividad, autoidentificación, identidad socialmente otorgada, cotidianidad y horizonte de esperanza negado del 'indio", lejos de ser un mero fantasma a superar por el ideario socialista, constituyen sus formas propias de vivir la opresión y la discriminación

---

[117] No se discute aquí si el capitalismo es la causa de todas estas discriminaciones, sino el que ellas se expresan al interior del capitalismo y contribuyen a la reproducción de su dominación. La dominación patriarcal, por ejemplo, es sin duda muchísimo más antigua que el capitalismo, pero éste la asume y concreta de una manera específica y fundamental para su reproducción. El racismo moderno, con base 'científica' y 'filosófica', es, en cambio, una ideología del capitalismo, pero puede pensarse una sociedad capitalista sin racismo.

capitalistas, su dolor social, parte de su raíz y de su esperanza de cambio, o sea factores fundamentales de su conciencia revolucionaria. Esta conciencia o sensibilidad inmediata no es incompatible con una conciencia clasista, pero la última no puede ni debe desplazar, ocultar o anular a la primera. Si en el discurso de Mariátegui acerca de la "cuestión indígena" existen elementos ladinizantes, ellos se encuentran vinculados a una Filosofía de la Historia que determina su sentido por un progreso transhistórico y que hace de la mecánica de clases y estructuras propias del capitalismo un instrumento para ese progreso [118]. Ambos elementos, la filosofía y la inapelable lógica de las estructuras, desplazan la raíz social indígena que se efectualiza, cada día y como tradición/comunicación, como sentimiento de la privación, del despojo, como una sensibilidad penetrada por el dolor social y deseosa de construir o reforzar la esperanza. Mediante este desplazamiento/anulación, el indígena efectivo deja de ser un interlocutor social.

Sin embargo, el juicio de Mariátegui propone, también, elementos que enfrentan y acentúan internamente su claroscuro ladino. Enfatizaremos dos de ellos. En primer lugar, su tesis de que la cuestión indígena debe ser resuelta por los indígenas y desde los indígenas mismos:

> La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo, no representaban todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico [119].

Este texto contiene todos los elementos del antiladinismo: los problemas sociales son vistos como social e históricamente producidos (totalidad, interacción); la mayoría social y la nación se constituyen mediante la comunicación efectiva y la organización; la conciencia es función de la comunicación (articulación) de un gran número de seres

---

[118] Estamos ante un marxismo que tiende a imaginarse el socialismo como el mismo desarrollo capitalista, pero en beneficio y bajo el control de otras clases. En el mismo Mariátegui, sin embargo, se encuentran referencias al socialismo como una práctica alternativa al capitalismo (Cf., *Defensa del marxismo*, pp. 40-41).

[119] Mariátegui: *7 ensayos...*, p. 49. En el momento en que Mariátegui escribía este texto (1928), la población de Perú no superaba los seis millones y pico de habitantes.

humanos, de su raíz social común (interpenetración) y de su horizonte de esperanza. La política y la historia deben ser construidas desde abajo, mediante la autoconstitución de actores-sujetos que no pueden serlo sin raíz social, organización y horizonte de esperanza. De este Perú histórico, sólo quedan excluidos el abatimiento social y la derrota del ser humano.

Una segunda indicación se sigue de la idea que Mariátegui se hace del marxismo y del socialismo de inspiración marxista. La observación de Mariátegui es poderosa. Indica, como primera cuestión, que el materialismo histórico no debe asociarse con la filosofía materialista, sino con un "método de interpretación histórica de la sociedad actual" [120]. En segundo término, determina al socialismo como una lucha, o sea como las prácticas que buscan transformar el orden social de capitalista en colectivista:

> Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas.

Y agrega:

> Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo [121].

Aquí, el marxismo aparece despojado de todo cientificismo y en interlocución o tensión creativa con la constitución de sujetos y con la comprensión pasional y conceptual que ellos adquieren de su realidad, es decir como praxis revolucionaria al interior de la matriz del capitalismo antes que como mera intelección y acción de una revolución inevitable exigida por la dinámica de las estructuras. El socialismo derivará así, más que en un único programa específico, en muchos intentos históricos. Las tesis de pluralidad, historicidad y configuración integral y compleja

---

[120] Mariátegui: *Defensa del marxismo*, p. 40. La observación limita al materialismo histórico a ser una teoría de la sociedad capitalista. Es, también, una teoría de la historia bajo la forma de teoría de los modos de producción y sus transiciones. Del materialismo histórico se siguen, asimismo, teorías de la política y del fetichismo.

[121] Mariátegui: Defensa del marxismo, pp. 40-41. "Trasmontar" está por *tramontar*, figurativamente por terminar, llegar a sus límites.

de sujetos desplazan, de esta manera, a las formas normativas (las realidades "verdaderas") que reducen y aherrojan la historia y que constituyen elementos fundamentales de la sensibilidad ladina. De esta manera, el pensamiento de Mariátegui permite ilustrar el claroscuro y la tensión en los que se expresa la tentación ladina como forma de la sensibilidad dominante y de dominación en las sociedades latinoamericanas y, en el mismo movimiento, muestra que la crítica de esta sensibilidad de dominación y de sus artificios sólo puede realizarse teniendo como interlocutor histórico objetivo y subjetivo, estructural y situacional, a los diversos sectores de nuestros pueblos, a sus distintas raíces sociales y a sus plurales formas de resistencia, organización, lucha y utopías de vida en las que se condensan y expresan los diversos planos de su subjetividad.

VI

Pero no eran las utopías de vida las que inspiraron inicialmente este trabajo, sino la sensibilidad de exclusión, degradación y muerte que supone la sensibilidad ladina. Quizás convenga ahora retornar a Cardoza y Aragón. El escribía: "La cultura dominante deja en la sombra a lo demás, que es igualmente representativo y ejerce acción sobre los dominadores" y

> A tal punto de negación y de enajenaciones hemos conducido a los indios, que ellos no se reconocen sino a medias en ese pasado. Los hemos despojado aún de su pasado, explotándolo como un pasado nuestro, y al terminar mi sentencia descubro que estoy hablando como un mestizo de mierda [122].

En realidad, una sensibilidad dominante, que es expresión de una cultura o anticultura dominante, es, también, una sensibilidad de dominación, una práctica que, para ser efectiva, exige ser internalizada y asumida por sus víctimas (como pecado y culpa, como vergüenza, como ideales falsos, por ejemplo). Lo "dejado en la sombra", de Cardoza, es también "puesto a la luz" por la dominación, sólo que sesgado de un modo que facilite la reproducción de la opresión y de los procesos de victimización. Lo dominado no es así igualmente representativo aunque ejerza acción e interactúe con lo dominante. Y es que lo dominado existe a la vez como resistencia y como anulación de la resistencia. Potencialmente, toda víctima es un combatiente, pero ello no le impide existir como víctima. Una función de la víctima es testificar la energía y eficacia de la dominación y, secundariamente, de los dominadores. La función de un resistente o combatiente pasa por presentarse como signo

[122] L. Cardoza y Aragón: *Los indios de Guatemala*, pp. 13-14.

de una alternativa. Un resistente siempre remite a un cierto tipo de independencia o autonomía respecto de la dominación. De modo que los dominados, que constituyen un efectivo componente social, pueden ejercer acciones complejas y no necesariamente unívocas sobre los dominadores y la dominación. No es posible discernir una práctica como liberadora si la despojamos de su raíz social, de su organicidad global y de su referente de esperanza. Cardoza escribe que los indios de Guatemala no se reconocen sino a medias en su pasado. Para un "indio", como hemos visto, el pasado no es algo atrás que le permitiría reconocerse, sino una tradición que lo potencia para resistir hoy. El pasado "nuestro" de que habla Cardoza, no es la tradición de los indígenas ni nuestra tradición, sino un imaginario que sanciona la dominación. El ladino latinoamericano urbano imagina y escribe y existe sobre un pasado muerto que supone su desarraigo porque cree buscar configurarse en la dependencia y degradación como pura posibilidad y preferencia. El ladino desea imaginar que él se autoelige. Y que por ello su existencia bajo una dominación desgarrante es un signo de libertad.

El arraigo determina la libertad, en cambio, como construcción. Una construcción, que es un empeño y un proceso desde raíces, toma siempre las formas particularizadas de las necesidades puestas en tensión con las esperanzas y los sueños. El imaginario ladino es una eterna vigilia por lo que carece de pasado y no ha de llegar nunca. El ladino, como lo desea Paz, es un desesperado cuya desesperación ha sido producida y hoy es autoprovocada. La crueldad del ladino, su desapego, su exasperación, no son rasgos de una idiosincrasia sino efectualizaciones de historias que han procurado invisibilizar sus raíces. Escribe Cardoza:

> Nuestro sistema de gobierno es incongruencia suma con la realidad. La incongruencia suma intenta "resolverla" con genocidios. Los genocidas son desarraigados que sufren complejos de inferioridad, de colonialismo cultural y ceguera de aldeanismo [123].

Más que una descripción de Guatemala, se trata de un diagnóstico que, por desgracia, evita mencionar que el genocidio es una práctica de poder. El ladino se autoelige para practicar un poder que en las sociedades latinoamericanas ha probado ser disociativo y autodestructivo.

Se trata, por lo demás, de un poder delegado. *Ser ladino entre nosotros es ser vicario.* La desesperada intentona del ladino latinoamericano por retroceder sin pasado hasta encontrar un límite que lo fundamente, no es sino su peculiar efectualización del imaginario de la sociedad occidental que pretende avanzar y desarrollarse sin futuro. El capitalismo del "final de la historia" es también el capitalismo sin

[123] *Ibid.*, p. 13.

tradición, sin arraigo, sin interlocutores, con sólo un pasado atrás, que se desea muerto. La temporalidad y la memoria no son los fuertes del ladino y de Occidente. Que existió y existe otra 'cosa" que no es él y que siempre retorna como presente, significan para el ladino y para la sociedad occidental la amenaza de una alternativa. La no forzosidad del ladino, del desarraigado, del sometimiento, de la dominación de Occidente. La posibilidad, sentida o intuida como apremio, de su transformación radical. Alternativa y recomienzo significarían una autodevolución de la esperanza y de las solidaridades [124]. El ladino y Occidente rechazan la esperanza y las solidaridades y confirman su pretensión de ser, sin ilusiones, coactivamente obligatorios. Por ello, desplazar y anular el arraigo significa tanto prohibir la historia, y las necesidades y vivencias de la gente y de los pueblos en ella, como desalojar la esperanza y anular las solidaridades. Cardoza y Aragón señala que, en Guatemala, "Los indios no quieren dejar de ser indios y los dominadores no quieren que dejen de ser indios" [125]. Se refiere a la dominación que fragmenta y enfrenta e impide la comunicación y la solidaridad. La maya-quiché, Rigoberta Menchú, dice lo mismo, de un modo más brusco: "Nos consideran sucios, menos que un animal o como un gato cagado" [126].

La esperanza y las solidaridades, a través de la dominación ladina, retornan oculta, pero también oficialmente, como crímenes. Los crímenes resultan de las transposiciones, trastrocaciones e internalizaciones del sentido de los procesos mediante los que Occidente crea sus víctimas. La víctima sólo es posible y apropiada en cuanto corporeiza y proyecta una esperanza. Ser joven o mujer o creyente efectivo o culturalmente no globalizable, o sea "indio", constituyen para la sociedad capitalista amenazas. La metafísica ladino/occidental del progreso escinde las víctimas —a quienes creen en un Dios de la Vida, por ejemplo— de sus

---

124 El autor norteamericano de socio-ficción, Ray Bradbury, ha dibujado en su relato, *Al abismo de Chicago*, el temor de la sociedad moderna y de sus mecanismos de dominación y destrucción, que aspiran a la impunidad, por el papel de la memoria como motor de la voluntad y liberación humanas. El protagonista, un anciano en un mundo deshecho, es un ser humano que puede y quiere recordar y, por ello, un subversivo: "¿Qué podía ofrecer a un mundo que empezaba a olvidar? ¡Mi memoria! ¿Para qué iba a servir eso? Para ofrecer un nivel de comparación; decirle a los jóvenes *lo que fue en otro tiempo*, poner en evidencia nuestras pérdidas (...) Porque, insignificantes o no, las cosas que la gente recuerde son las que tratará de recuperar" (Bradbury y otros: *Lo mejor de "Fantasy and Science Fiction"*, p. 67). Este anciano que recuerda y comunica es un antiladino.

125 *Ibid.*, p. 20.

126 *Me llamo Rigoberta Menchú*, p. 271. En el extremo sur del subcontinente, un mapuche, Vicente Mariqueo, determina el papel de la internalización social de la culpa, propia de la dominación ladina, como factor de fragmentación y desgarramiento, "... antiguamente el Dios de los mapuches era Pillán y hoy día en algunas literaturas Pillán aparece como el Diablo" (*El pueblo mapuche*, p. 189). La tradición y los sentimientos propios más íntimos, en este caso los religiosos, aparecen así como factores de culpabilidad, degradación y autodesprecio.

esperanzas y transforma su propia práctica discriminatoria y criminal contra la gente, contra el "otro" y contra la naturaleza en necesidad y ausencia de futuro. Para la anticultura ladina, o sea para Occidente, matar las esperanzas y anular la comunicación y las solidaridades significa asegurar su futuro. No es posible garantizar este eterno futuro de dominación sin destruir y producir víctimas y sin anatematizar las utopías, resistencias y sueños, de los producidos como segregados y distintos e inferiores, presentándolos como irrealismos destructivos, y de lo dominado y reprimido como provocaciones y desafíos objetivos y subjetivos contra la naturaleza de las cosas. La sociedad y la anticultura ladinas son, como las prácticas oligárquicas, fundamentalmente defensivas. Su doble crimen, la perpetración material del confinamiento y la destrucción de los "otros" y la invalidación oficial de sus imaginarios se presenta como un compromiso moral con el orden justo. No el más justo, sino el único justo. O, lo que es igual, el único orden. El crimen propio se transforma así en sanción de las omisiones y faltas y aberraciones de los "otros". La sensibilidad ladina procede como una matriz inapelable ubicada por encima de toda sospecha y que transforma a quien toca en actor de un enjuiciamiento inaplazable. Existir quiere decir juzgar y ser juzgado permanentemente, fatalmente. El ciudadano por encima de toda sospecha es, al mismo tiempo, el eterno sospechoso, *en particular para sí mismo*. La insolidaridad que resulta de destruir los arraigos deviene culpa, apremio, ansia orientados contra el otro, contra sí mismo, contra el medio. Enfrentada a las necesidades e ilusiones de los seres humanos, a su voluntad de entregarle sentidos y dinámicas múltiples a la existencia, la sensibilidad ladina busca su asidero último en la culpabilidad y el pecado que él se representa tanto como lo eminentemente exterior, vario y distinto, lo plural que amenaza y que debe ser destruido, como en su subjetividad que contiene y manifiesta lo dominado y la víctima, como lo que interactúa con su dominación, lo que la interpenetra, y que se le presentan como dolor y autorrepresión, como felicidad y plenitud posibles eternamente negadas al espíritu humano y por cuya tentación él mismo debe ser histórica y metafísicamente castigado y destruido.

VII

Desde México, sólo tres años después que se publicara *El laberinto de la soledad*, Juan Rulfo narra, en su *El llano en llamas*, una parábola que encierra el diagnóstico/denuncia de lo que hemos caracterizado como sensibilidad ladina. Escribe sobre un viejo, campesino, que lleva a horcajadas sobre sus hombros, en una travesía larga y nocturna, por los cerros, el cuerpo de su hijo que agoniza, tras haber sido baleado. Intenta acercarlo a un pueblo donde le han dicho que existe un doctor. El viejo desea que su hijo agonizante le diga si desde su altura él ve

ya las luces del pueblo o al menos si escucha ladrar los perros que avisarían su cercanía. El hombre no puede escuchar porque las piernas de su hijo lo han dejado sin oídos. El herido, sin embargo, no ve ni escucha nada. Se limita a reclamar agua y a pedir que lo dejen descansar. No hay agua, sólo piedras, dice el viejo. Y no puede dejarlo reposar porque después no podría volver a cargarlo. El hijo muere en el trayecto. Al llegar al pueblo y destrabarse del cadáver, el viejo puede escuchar el ladrido de los perros por todas partes. Rulfo finaliza así la parábola:

> ¿Y tú no los oías, Ignacio? -dijo-. No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza [127].

La narración contiene, en primer lugar, el hecho efectivo de la *articulación social*. Padre e hijo son un solo cuerpo. Una sola sombra:

> La sombra larga y negra de los hombres siguió moviéndose de arriba a abajo, trepándose a las piedras, disminuyendo y creciendo según avanzaba por la orilla del arroyo. Era una sola sombra, tambaleante.

Este único aunque diversificado cuerpo se anima mediante una solidaridad unilateral, el deseo del viejo de salvar la vida del hijo, aunque éste no merezca por sí mismo ni la vida ni la solidaridad. El padre justifica su empeño mediante una referencia a una *comunidad* de la que ambos formaron parte: es la referencia a la madre:

> Todo esto que hago, no lo hago por usted. Lo hago por su difunta madre. Porque usted fue su hijo. Por eso lo hago. Ella me reconvendría si yo lo hubiera dejado tirado allí, donde lo encontré, y no lo hubiera recogido para llevarlo a que lo curen, como estoy haciéndolo.

La madre constituye la antigua comunidad, donde existían solidaridades, *interpenetraciones*. La madre es también, para el viejo, la tradición como *comunicación*, no el pasado. La madre no está muerta. Se comunica y camina con ellos. La madre es el viejo portando a su hijo moribundo.

El hijo ha introducido en esa red de interpenetraciones y solidaridades, en esa comunidad, la *fractura social*:

> "Porque para mí usted ya no es mi hijo. He maldecido la sangre que usted tiene de mí. La parte que a mí me tocaba la he maldecido. He dicho: "¡Que se le pudra en los riñones la sangre que yo le dí!". Lo dije después que supe que usted andaba trajinando por los caminos, viviendo del robo y matando gente ...Y gente buena. Y si no, allí está

---

[127] Juan Rulfo: *No oyes ladrar los perros*, p. 150. Todas las referencias siguientes pertenecen a este cuento. Desde luego, no se trata aquí de una 'interpretación' del texto de Rulfo ni de su literatura.

mi compadre Tranquilino. El que me lo bautizó a usted. El que le dio su nombre. A él también le tocó la mala suerte de encontrarse con usted. Desde entonces dije: "Ese no puede ser mi hijo"".

La fractura social escinde la articulación constructiva, de vida, pero no elimina o torna inexistente al hijo. Sólo lo vuelve imaginariamente externo o exterior:

> Me derrengaré, pero llegaré con usted a Tonaya, para que le alivien esas heridas que le han hecho. Y estoy seguro de que, en cuanto se sienta usted bien, volverá a sus malos pasos. Eso ya no me importa. Con tal que se vaya lejos, donde yo no vuelva a saber de usted.

El viejo materializa la lejanía como *ausencia de comunicación*. Pero la lejanía física no es la ausencia de comunicación, como lo prueba la conversación que inicia el relato:

> -Tú que vas allá arriba, Ignacio, dime si no oyes alguna señal de nada o si vez alguna luz en alguna parte./ -No se ve nada./ -Ya debemos estar cerca./ -Sí, pero no se oye nada./ -Mira bien. / -No se ve nada./ -Pobre de ti, Ignacio,

y la observación que lo cierra:

> ¿Y tú no los oías, Ignacio? -dijo-. No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza.

En el inevitable único cuerpo diversificado y a la vez fracturado no existe la comunicación. El hijo no logra (no quiere o no consigue) asumir el deseo de vida para él de su padre, ni puede retomar la comunicación con su tradición, con la madre. El hijo-ladino, el que actúa la fractura social, funciona como un peso muerto sobre el deseo de vida, no puede ser penetrado por él, llega a ser un factor de muerte

> "...viviendo del robo y matando gente...", como si estuviera solo: "¿Qué pasó con sus amigos? Los mataron a todos. Pero ellos no tenían a nadie. Ellos bien hubieran podido decir:"No tenemos a nadie a quién darle nuestra lástima." ¿Pero usted, Ignacio?".

Ignacio se autoconstituye como si estuviera sólo, produce su soledad, pero ella únicamente es signo de su ser anticomunidad, antiproyecto de vida (madre/padre) [128]. Que su esfuerzo es imposible, pese a la maldad y tenacidad con que lo construye, lo demuestra la situación elemental

---

[128] La narración enfatiza la voluntad de soledad del hijo y su esfuerzo por sostener la fractura social. Su más reiterada participación en el diálogo es su solicitud de que lo bajen, para descansar. Sus primeras palabras son: "Apéame aquí... Déjame aquí... Vete tú solo".

de la parábola: el padre/comunidad, factor de vida, lo transporta sobre sus hombros como un cuerpo agónico:

> Sabía cuándo le agarraba a su hijo el temblor por las sacudidas que le daba, y porque los pies se le encajaban en los ijares como espuelas. Luego las manos del hijo, que traía trabadas en su pescuezo, le zarandeaban la cabeza como si fuera una sonaja.

La misma situación fundamental de la parábola remite al *horizonte de esperanza* propio de toda comunidad humana y a su significación o incidencia en su proyecto de vida y en sus acciones específicas. El viejo desea ver las luces que anuncian al pueblo o que alguien de la comunidad las vea por él. El padre desea escuchar el ladrido de los perros o que alguien los escuche por él. El hijo/ladino ni ve ni escucha. Pese a ello, el padre *sabe que el pueblo existe* y que en él está el médico que requiere su hijo porque ha depositado su fe, su confianza, en que ello será así. La diferencia entre la confianza y la afirmación de un horizonte de esperanza del anciano/comunidad y la autodestructividad material (esterilidad) del principio de muerte (separatidad) que alienta en el hijo/ladino aparece marcada en el inicio del relato:

> Tú que vas allá arriba, Ignacio, dime si no oyes alguna señal de algo o si ves alguna luz en alguna parte./ -No se ve nada./ Ya debemos estar cerca./ -Sí, pero no se oye nada./ -Mira bien./ -No se ve nada./ -Pobre de ti, Ignacio.

La confianza y el horizonte de esperanza que animan cada fatigante paso del viejo hacia Tonaya, y que él busca asegurar mediante la confirmación comunicativa del otro, se inscriben en la *proyección de una utopía*: la reconfiguración de la comunidad efectiva como resultado del arrepentimiento del hijo:

> -¿Lloras, Ignacio? Lo hace llorar a usted el recuerdo de su madre, ¿verdad?

Esta utopía de existencia plena de la comunidad desplaza a una falsa utopía, imaginada en su desesperación por el padre como el alejamiento absoluto del hijo con quien ya no se tendría comunicación nunca:

> Y estoy seguro de que, en cuanto se sienta usted bien, volverá a sus malos pasos. Eso ya no me importa. Con tal que se vaya lejos, donde yo no vuelva a saber de usted.

La utopía falsa, determinada como tranquilidad o estabilidad, pese al dolor de la carencia, posee el mismo carácter que la ausencia de horizonte de esperanza y de fe del hijo quien no puede ni quiere escuchar

el ladrido de los perros, ni ver las luces del poblado. Se trata, en ambos casos, de testimonios de la muerte. Si el viejo deseara efectivamente que su hijo se fuera lejos, como si no fuera parte de él, lo dejaría morir, no le hablaría ni procuraría salvarlo. Sin embargo, durante toda la trayectoria hacia Tonaya el padre intenta el diálogo con quien no es un "otro", sino un diferente. El hijo, por su parte, se autoconstituye como un *otro* distinto/distante artificial que no dialoga y que insiste en afirmar la fractura social mediante la que consigue identidad, aunque ella comprometa su existencia. La superioridad humana de la utopía de vida plena sobre la esterilidad de las falsas utopías y del desencanto egoísta autodestructivo quedan enteramente de manifiesto en las líneas que cierran el relato:

> ¿Y tú no los oías, Ignacio? -dijo-. No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza.

El hijo, ya muerto, continúa siendo interlocutor. El padre, aunque fracasado en su empeño, sigue apuntalando no un cadáver, sino su esperanza. Y es Ella la que los sostiene.

Bibliografía

Arguedas, José María: "La cultura: patrimonio difícil de colonizar", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975.

Bradbury, Ray y otros: *Lo mejor de "Fantasy and Science Fiction"*, Martínez Roca, Barcelona, España, 1976.

Burgos Debray, Elizabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1983.

Cardoza y Aragón, Luis: "Los indios de Guatemala", en *1492-1992. La interminable Conquista* (Heinz Dieterich, coordinador), DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Mariátegui, José Carlos: *Defensa del marxismo*, Obras completas, t. 5, 7a edic., Amauta, Lima, Perú, 1976.

Mariátegui, José Carlos: "El problema primario del Perú", en *Peruanicemos al Perú*, Obras Completas, t. 11, 3 edic., Amauta, Lima, Perú, 1975.

Mariátegui, José Carlos: "El problema de las razas en la América Latina", en *Ideología y política*, Obras completas, t. 13, 7a edic., Lima, Perú, 1975.

Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras Completas, t. 2, 33a edic., Lima, Perú, 1976.

Mariqueo, Vicente: "El pueblo mapuche", en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

Levine, Barry B. (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Santafé de Bogotá, Colombia, 1992.

Paz, Octavio: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, 19a reimpresión, Mexico, 1990.

Rodó, José Enrique: *Ariel*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Joven, México, 1984.

Rulfo, Juan: *El llano en llamas*, Letras Hispánicas, Madrid, España, 1985.

Sarmiento, Domingo F.: *Conflicto y armonías de las razas en América*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, Argentina, 1915.

Vargas Llosa, Mario: "América latina y la opción liberal", en *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina* (B. Levine, compilador), Norma, Santafé de Bogotá, 1992.

Vasconcelos, José: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*, Agencia Mundial de Librería, s.f.e.

Anexos



Anexo 1
Carta al semanario *Universidad* (22-XI-91)

Se podría decir que no fue sino hasta que Helio Gallardo leyó el relato del perro "Becerrito" (sic), que encontró un ejemplo que le permitió vislumbrar la estatura moral del Papa, como consecuencia del encuentro con Ernesto Cardenal en Nicaragua.

Muy joven me aparté de las cuestiones religiosas y en mucho mediante argumentos que estoy seguro comparto con Gallardo. Sin embargo, me parece de mal gusto e irrespetuosa la comparación que hace por el hecho de que el Papa expresa vehementemente su malestar ante una persona que, compartiendo una misma creencia, participa de un sistema que él cree antagónico.

Karol Wojtyla vivió dentro de un régimen comunista y su experiencia lo llevó a determinar que el comunismo es contrario a la religión.

Creo que Cardenal sabía que su posición era muy mal vista y que Wojtyla la resentía fuertemente.

¿Justifica esto una regañada tan publicitada como la ocurrida? No importa la respuesta, porque la distancia entre este suceso y el otro, enlazado por Gallardo, es tanta, que uno se ve obligado a considerar que debe haber una percepción deformada para poder establecer estos cuadros.

Creo que la figura del Papa es muy compleja como para tratar de encasillarla en una absurda extrapolación de un incidente. Si existen otros argumentos que respalden el planteamiento, sería más conveniente indicarlos y no parecer que es un cierto rencor el cristal por el cual observamos la realidad.

Anexo 2
"Menchumanía". Artículo en *La Nación* (10-XI-92. Se ha respetado la puntuación del original)

Primero lo primero y Rigoberta Menchú, la valiente india guatemalteca asilada en México y ganadora del Nobel de la Paz este año, es merecedora de semejante distinción. Lo segundo: casi nadie en este país sabía quién era y ahora resulta que "todo" el mundo es experto en ella.

Algo así como una "menchumanía".

Que los derechos humanos son violados en Guatemala, porque los arbitrios militares del istmo no tienen límite, eso no tiene discusión.

Pero ¿Acaso esos sagrados derechos no son pisoteados y ultrajados en otros países? Por supuesto que sí, pero los seguidores de la "menchumanía" no han dicho nada.

Han callado cuantas veces —dicho sea de paso bastantes— la Organización de las Naciones Unidas ha denunciado los atropellos a los derechos humanos en la isla de Fidel Castro.

No han dicho que en esa tierra, rica en las promesas que enloquecieron a los "menchúes" en 1959, hay un estado declarado de hambre y esclavitud.

Han guardado silencio cuando los terroristas de Sendero Luminoso han destrozado vidas y haciendas en Perú y enmudecieron cuando el Gobierno de Lima golpeó, casi mortalmente, la cúpula senderista con la captura de su máximo líder e inspiración de torcidas inspiraciones, Abimael Guzmán.

Rigoberta Menchú debe sentirse más que orgullosa y más que contenta por la distinción.

Pero también debe estar muy satisfecha por la celebración, el pasado 12 de octubre, de los 500 años de la conquista española de estas tierras nuestras, de indios, de ricos y pobres y sobre todo de "menchumanía".

Anexo 3
Dos textos ladinos clásicos:
Domingo F. Sarmiento: "Conclusiones" (fragmento) al *Conflicto de las Razas en América*.

"Poner ante los ojos del lector americano los elementos que constituyen nuestra sociedad; explicar el mal éxito parcial de las instituciones republicanas en tan grande extensión y en tan distintos ensayos por la resistencia de inercia, que al fin desenvuelve calor en lo moral como en lo físico, señalar las deficiencias y apuntar los complementos, sin salir del cuadro que trazan en la América sus propios destinos, tal es el objeto de *Conflicto de las Razas en América* que presento al público y que reclamo sea leído.

Sin ir más lejos, ¿en qué se distingue la colonización del Norte de América? En que los anglo-sajones no admitieron a las razas indígenas, ni como socios, ni como siervos en su constitución social.

¿En qué se distingue la colonización española? En que la hizo un monopolio de su propia raza, que no salía de la edad media al trasladarse a América y que absorbió en su sangre una raza prehistórica servil.

¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra?

Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media. Nivelarse por la nivelación del nivel intelectual y mientras tanto no admitir en el cuerpo electoral sino a los que se suponen capaces de desempeñar sus funciones.

Si se retarda desde México hasta Valdivia y Magallanes el desarrollo de cuanto elemento, ya moral, ya científico, ya industrial, abraza la civilización moderna, ¿quedará probado que la raza latina está condenada a ir a la zaga de la raza sajona, puesto que al otro extremo norte de América se acelera, en lugar de retardarse, el progreso de la especie humana?

Mirado bajo este punto de vista general, y no del punto de vista parcial de cada fracción; con relación al mundo, y no con relación a la localidad, al

derecho que llamaríamos *araucano* y que otros querrían ennoblecer y generalizar un poco más llamándole el derecho *latino* en oposición al derecho anglo-sajón, la cuestión toma grandiosas proporciones; y resolver, y cuando más no fuese que ilustrar los puntos que abraza, sería rendir un señalado servicio a la humanidad entera, y dar a la América, en iguales proporciones de uno al otro lado del istmo de Panamá, el mismo rol a desempeñar en la economía del mundo moderno.

El hecho se está produciendo en proporciones tales, que es acto de estolidez o de demencia cerrar los ojos para no verlo. Bordeando anda por un millón anual de hombres los que llegan de todo el mundo a enrolarse como nacionales en las filas de los ejércitos y en las listas electorales de los Estados Unidos de Norte América; mientras que a territorio tres veces mayor, a quince compartimientos que debieran como Estados aumentar la atracción, no se dirigen menos de cien mil, pero sin adhesión, sin cohesión orgánica; o lo que es más significativo, sólo en un punto, cual si fuera el único accesible, se hace sentir una débil corriente de emigración que vacila en su marcha sin embargo, que disminuye o aumenta sin sistema, como el crecimiento de las plantas, y como si encontrara obstáculos invisibles, acaso falta de desnivel para que se precipite en la corriente, habiendo acaso bancos y arrecifes que la detienen en su curso.

¿Por qué no es el mismo movimiento? ¿También es peculiaridad de la raza latina no atraer nuevos emigrantes de toda la Europa y marchar a paso de plomo, cuando corren los compatriotas de Fulton, Morse y Edison?

Sin preocuparnos de la generalidad de estos hechos, y tomando por punto de partida lo que ya ocurre en esta parte de América que tiene por expresión geográfica el estuario del Río de la Plata, he creído que así como la emigración se ha dirigido hacia sus costas, con cierta intensidad, lo que mostraría que entramos a participar del privilegio anglo-sajón, puesto que anglo-sajona sería la atracción y la corriente de adhesiones que a su modo de ser le llegan con un millón de nuevos colonizadores, así debemos hallarnos en mejor aptitud que otras porciones de la América del Sud para juzgar sobre las causas que aceleran o retardan el progreso, o la organización de gobiernos regulares, libres y representativos en esta parte de América.

Deber nuestro es ilustrar estas cuestiones, señalando las rémoras o las desviaciones.

La reproducción de la especie obedece en cada país a circunstancias peculiares, de clima, alimentación y poder físico; pero en la América del Norte, sobre todo, ha tomado tal fijeza y se aumenta el número de habitantes con tal rapidez, que la fábula de Deucalión (1) parece realizarse en los tiempos históricos. La emigración sola bastaría de hoy en adelante para crear una nación en una generación, igual a cualquiera de las que más poder ostentan hoy en la Europa occidental. Este hecho, que es nuevo en la historia humana, si no apelamos a las emigraciones arias y pelásgicas de que no tenemos idea, debe determinar una política americana, que generalice el hecho, como las aguas fecundan por la irrigación ciertas comarcas, sin ponerse de por medio a detener o contrariar el hecho donde ya se produce espontáneamente y en aquella enorme escala.

Obrar de otro modo sería tan insensato como querer detener un río cerrándole con una barrera el paso. El mundo, y principalmente la Europa,

---

1. Figura mítica, hijo de Prometeo, que, con su esposa Pirra, logró repoblar a la tierra tras el diluvio mediante el expediente de arrojar piedras que se transformaron en seres humanos (nota H. G.).

vaciarán constantemente el exceso de la población sobre los territorios vacíos de la América, faltándole territorio para todos sus habitantes. Es la colonización en permanencia; pero ya ha transcurrido un siglo de ensayo para mostrar que aún la dirección que toma ese traspaso y traslación de habitantes de un continente a otro, obedece a reglas.

Desde luego es el emigrante el que resuelve allá en su país a dónde habrá de dirigirse. Los Estados Unidos no han fomentado la inmigración directamente. A veces la han puesto trabas, como Nueva York, exigiendo que el inmigrante contase al desembarcar $ 200 ante un empleado, para responder de su manutención mientras hallaba trabajo. La Inglaterra fomenta la inmigración a sus colonias, pero se ve que doce mil de esos emigrantes pasan el San Lorenzo para engrosar la población norteamericana.

Si no se sabe por qué naciones como la Francia necesitan casi dos siglos para duplicarse, diremos lo mismo que no puede saberse por qué los hombres se dirigen a los Estados Unidos y no a otros territorios baldíos.

¿Llamaremos nosotros a son de pregón, carteles y almanaques noticiosos, la emigración a nuestras playas que apellidamos afortunadas? Algo podrá obtenerse con grandes sacrificios y el desenvolvimiento de otra clase de males.

¿Sintiéndose varias naciones preocupadas de la necesidad de expansión, no les ocurrirá la idea de recolonizar esta retardataria América en su provecho, aunque la humanidad de allá y los americanos de aquí duden un poco de la eficacia del remedio? ¡Qué! ¿es colonizadora la nación que quiere tener colonias o extender sus dominios? No ha mostrado esta aptitud la Francia en América, perdiendo sus colonias, aunque más aleccionada hoy, dirija su acción sobre el Africa y el Asia; y como la España no se ha engrandecido, pues más bien se ha desangrado en la noble tentativa de poblar un mundo, no debemos concederle la palma en esta clase de negocios de Estado.

¡Oh gloria de la especie humana! No coloniza ni funda naciones sino el pueblo que posee en su sangre, en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y cultura todos los elementos sociales de la vida moderna. No coloniza la Turquía, sino que arruina cuanto toca. Colonizan el mundo deshabitado por las razas privilegiadas los que poseen todas aquellas dotes. La Francia ni la España tenían instituciones de gobierno que llevar a sus colonias, y han perecido los gajos de sí mismas que implantaron momentáneamente. La Australia prueba en veinte años lo que el traspaso de una mano a otra probó con California y Tejas, lo que probaron las trece colonias inglesas al mismo rey y Parlamento inglés que se olvidaron un día que el pueblo se impone a sí mismo las contribuciones por medio de sus representantes en Parlamento.

¿Qué deberíamos hacer los americanos del Sur, para no ser distanciados de tal manera que no se haga cuenta de nosotros en treinta años más, o tener que resistir a las tentativas de recolonización de los que pretendan que está mal ocupada esta parte del continente subsidiario del europeo?

Preparar la respuesta a esta pregunta es el objeto de este libro, creyéndose el autor preparado para acumular los datos, acaso para dar la solución final, con sólo seguir el camino que le viene trazado por los antecedentes históricos de su propio país, el conocimiento del de los otros y como una iniciativa personal que le ha cabido en varios ramos accesorios de aquel conjunto de adquisiciones que constituyen la civilización de nuestro siglo.

No es indiferente al acierto de tal empresa que el autor haya participado medio siglo del movimiento político, intelectual y de transformación y desarrollo de su propio país.

Los largos viajes no dañan a los lores ingleses para conocer el continente: sus costumbres e instituciones, ya que naciendo legisladores de una isla, se expondrían sin eso a ensimismarse y separarse del resto de la humanidad. La residencia en países distintos, sin dejar de vivir de la vida del suyo propio, haría de un hombre de Estado otros tantos hombres, como creía Rousseau del que conoce varios idiomas.

¿Qué falta a esta parte de América, para recibir y aclimatar todas las fuerzas activas y los progresos intelectuales que andan como flotantes en la atmósfera y sólo piden un pico de montaña que los detenga, acumule, condense y convierta en nube y lluvia fecundante?

Una mala constitución geográfica daba una sola entrada en un puerto único al ambiente exterior y trabajó por abrir los ríos a la libre navegación. Están mezcladas a nuestro ser como nación, razas indígenas, primitivas, prehistóricas, destituídas de todo rudimento de civilización y gobierno; y sólo la escuela puede llevar al alma el germen que en la edad adulta desenvolverá la vida social; y a introducir esta vacunación, para extirpar la muerte que nos dará la barbarie insumida en nuestras venas, consagró el que esto escribe su vida entera, aunque no fuese siempre comprendido el objeto político de su empeño.

Pero como el primer censo, mandado levantar por sus previsiones, ha mostrado que ocupamos dos kilómetros de tierra por habitante, lo que nos hace el pueblo más diluído, un desierto poseído, un *soupçon* (2) de nación, pusimos desde hace cuarenta años la mano en la llaga, hasta hacer de la inmigración parte constituyente del Estado. Los que se persuaden, al ver realizados ciertos resultados: la pampa taraceada por líneas de eucaliptos o de alambres, escuelas en rincones cuyo nombre ignora el geógrafo, las poblaciones del mundo desembarcando en los puertos, como en el Támesis el ganado vivo de América, se imagina que estas cosas vienen de sí mismas y por sus pasos contados.

El año pasado, sin embargo, se ha instalado una primera colonia italiana en Méjico, a donde pocos extranjeros penetran y la Inglaterra acaba en este año de restablecer sus relaciones diplomáticas interrumpidas desde la muerte del emperador Maximiliano. El resto de la América está cerrado a toda influencia exterior, salvo débiles ensayos en imitación nuestra, mientras que la educación primaria encontraría resistencias invencibles de la apatía y egoísmo de la raza blanca, mientras no reconozca el principio etnológico que la masa indígena absorbe al fin al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes, si aquel no cuida de transmitirle, como los romanos a galos y españoles, a más de su lengua, sus leyes, sus códigos, sus costumbres y hasta las preocupaciones de raza, o las creencias religiosas prevalentes.

Los políticos que quieran llegar a ser en América los representantes de la raza latina, quisieran pararse en medio de la calle donde transitan carros, animales, pasajeros y todo el ajuar del comercio de todos los pueblos del mundo. Pretenderían dividir el mundo en dos mitades y ya que el istmo de Panamá va a ser camino público, decirse que a este lado está el atraso, el despotismo de régulos ignorantes, cortados a la medida de los que ha dejado

---

2. *Sospecha,* en francés. Con una sola excepción (por qué, por "porqué") hemos respetado enteramente la redacción de Sarmiento.

producirse aquí y allí la raza latina, sin mirar el rostro del soldado que la vigila y gobierna, que es cobrizo y tostado, llamando latino al araucano, al azteca, quichua, al guaraní, al charrúa, amos de la raza de los amos que los oprimen.

La obra de Dios es más grande, y es a la inteligencia de sus obras que para comprenderlas, nos ha dado, a quien toca, como a Juan el Precursor, allanarle los caminos.

Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América. Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre.

La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos."

"¡Aquí Portland!
Jaime Peña
Especial para *La Nación* (28-VI-93)

La ceremonia de inauguración fue sencilla y emotiva.

Entre lo más destacable de los actos protocolarios estuvo el desfile, en el cual los primeros en hacer su aparición fueron los árbitros, y posteriormente entraron los delegados de todos los países participantes.

La última selección en hacerlo fue la de Estados Unidos, que lo hizo bajo una estruendosa ovación y con "Magic" Johnson al frente.

El astro llevaba la bandera estadounidense. Le seguía Larry Bird y luego el resto del "equipo soñado"

El mejor jugador del mundo, Michael Jordan, desfiló en el centro del grupo. Parecía que quería pasar inadvertido.

Yo era un testigo que estaba a pocos metros. Para quienes me conocen y saben cuánto amo este deporte ya podrán imaginarse cuál era mi sentimiento. Pensé en pellizcarme para corroborar que no soñaba.

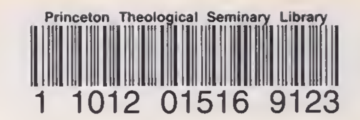
Los aplausos duraron alrededor de cinco minutos y yo no lo podía creer: los mejores jugadores de Estados Unidos por fin integraban la verdadera Selección Nacional.

El único himno que se entonó, para no hacer la ceremonia muy larga, fue el estadounidense. Algunas personas que se encontraban a mi lado, lloraron. En ese instante mi emoción llegó a su clímax. También brotaron lágrimas de mis ojos.

Al concluir la ceremonia Estados Unidos se retiró primero. Una vez más, la ovación fue escandalosa.

Por otra parte, una cosa quedó clara después de cuatro días de entrenamientos del equipo de USA, cosa que nadie podía haber creído y es que las estrellas de la NBA se están llevando muy bien entre sí. Es increíble la camaradería que existe y cómo se traten (sic) en la cancha. Ninguno quiere sobresalir sobre otro, por esa razón todavía el verdadero potencial del equipo de EE.UU. no se da, pues ninguno quiere todavía dominar el juego, convertirse en la estrella el equipo. Ganar es lo más importante para ellos, pero se están divirtiendo a lo grande. Los juegos diarios de golf, de cartas y las bromas los hacen verse como niños. Michael Jordan le bajó los pantalones a Magic Johnson

por detrás cuando éste daba entrevistas a la televisión. Quienes han cuestionado la integración de Charles Barkley al equipo olímpico, por sus salidas controversiales a la prensa en el pasado, cambiarían su opinión con sólo verlo entrenar con compañeros de la NBA".

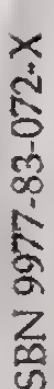


Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de agosto de 1993
su edición consta de 1500 ejemplares



Fenomenología del mestizo discute desde dos ingresos diferenciados la urgencia de historización que exigen las sociedades latinoamericanas. *Para una crónica del V Centenario* descompone e ilustra desde ángulos variados la tesis de que lo "indígena", aun como imaginario o como fantasma, forma parte constitutiva de lo real-social que supone la inserción del subcontinente latinoamericano a Europa y al capitalismo (Occidente), y que su negación, postergación o falseamiento posee efectos culturales que imposibilitan nuestra constitución como sociedades y como naciones. *Fenomenología del ladino...*, ilustra esta situación mediante el análisis de las condiciones de identidad que se autoprocuran las capas urbanas cultivadas latinoamericanas, focalizadas en trabajos clásicos de Sarmiento, Vasconcelos, Rodó, Paz, Mariátegui y Juan Rulfo. Lo "ladino" aparece aquí como una tentativa doble de negar la raíz social y la especificidad conflictiva (violencia y resistencia) de lo latinoamericano y como un esfuerzo imposible y desgarrado por alcanzar una meta no factible mediante imaginarios que encarcelan y violan las historias efectivas de nuestros pueblos.

Helio Gallardo: miembro del equipo del DEI, es autor de numerosos análisis sobre América Latina. Bajo la forma de libros han aparecido: *Mitos e ideología en el proceso político chileno* (EUNA, 1979), *Pensar en América Latina* (EUNA, 1981), *Teoría y crisis en América Latina* (Nueva Década, 1985), *Elementos de política en América Latina* (DEI, 1986) *Actores y procesos políticos en América Latina* (DEI, 1989) y *Crisis del socialismo histórico* (DEI, 1991). Sus artículos más recientes, publicados en la revista *Pasos*, del Departamento Ecuménico de Investigaciones, son: "Sobre la revolución" (Nº 44, 1992) y "El proceso revolucionario cubano: cuestiones fundamentales" (Nº 46, 1993).


ISBN 9977-83-072-X